

А. Н. Ужанков

КАРТИНА МИРА ДРЕВНЕРУССКОГО КНИЖНИКА

КАТЕГОРИИ РУССКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ

МОСКВА
2022

Министерство культуры Российской Федерации

Российский научно-исследовательский институт
культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва

А. Н. Ужанков

КАРТИНА МИРА ДРЕВНЕРУССКОГО КНИЖНИКА

Категории русской средневековой культуры

Москва
2022

УДК 1(091)
ББК 87.3
У33

Публикуется по решению Ученого совета Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва

Рецензенты:
доктор филологических наук **И. В. Дергачева,**
доктор культурологии **Н. В. Синявина**

У33 **Ужанков А. Н.** Картина мира древнерусского книжника. Категории русской средневековой культуры [Электронное сетевое издание]. — М. : Институт Наследия, 2022. — 212 с. — DOI 10.34685/HI.2022.86.40.004. — ISBN 978-5-86443-375-1.

В монографии на основании древнерусских письменных источников рассматриваются представления древнерусских книжников о мироздании, времени, пространстве, бинарной картине мира, о власти и быте древнерусских людей, которые складываются в цельную картину мира, сформировавшуюся под влиянием принятого в конце X века христианства и господствовавшую на протяжении XI–XVII веков на Руси.

УДК 1(091)
ББК 87.3

ISBN 978-5-86443-375-1

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Картина мира средневекового человека давно уже находится в поле внимания медиевистов. Ее исследуют философы, историки, лингвисты. Каждый вносит свой посильный вклад в ее описание.

Одним из первых эту тему стал изучать А. Я. Гуревич, опираясь на мировоззрение западного Средневековья[1]. Определяя «функцию исторического знания как форму общественного самосознания» (с. 7), исследователь выдвигает гипотезу, «что мир культуры образует в данном обществе в данную историческую эпоху некую глобальность, — это как бы тот воздух, которым дышат все члены общества, та невидимая всеобъемлющая среда, в которую они погружены» (с. 11).

Для понимания этой «всеобъемлющей среды» и ее описания нам следует исходить не из наших сегодняшних представлениий о мире и человеке в нем, а опираться на письменные и культурные памятники старины, пытаться в них найти ответы на поставленные мировоззренческие вопросы, при этом учитывать, что средневековая картина мира, опирающаяся на миросозерцание и миропредставление, отличается удивительной цельностью.

Прав А. Я. Гуревич, когда отмечает: «Но мы ничего не поймем в средневековой культуре, если ограничимся соображением, что в ту эпоху царили невежество и мракобесие, поскольку все верили в Бога, – ведь без этой “гипотезы”, являвшейся для средневекового человека вовсе не гипотезой, а постулатом, настоятельнейшей потребностью всего его в***и***дения мира и нравственного сознания, он был неспособен объяснить мир и ориентироваться в нем. То была — для людей средневековья — высшая истина, вокруг которой группировались все их представления и идеи, с которой были соотнесеныс все их культурные и общественные ценности, конечный регулятивный принцип всей картины мира эпохи» (с. 19).

Понять миросозерцание прошлого можно только при строгом историческом подходе, не подменяя категории средневековой культуры современным их толкованием, «игнорируя систему ценностей, лежавших в основе миросозерцания людей средневековой эпохи» (с. 20).

С нашей, современной точки зрения может показаться удивительным, «что слово, идея в системе средневекового сознания обладали тою же мерой реальности, как и предметный мир, как и вещи, которым соответствуют общие понятия, что конкретное и абстрактное не разграничивались или, во всяком случае, грани между ними были нечеткими; что доблестью в средние века считалось повторение мыслей древних авторитетов, а высказывание новых идей осуждалось; что плагиат не подвергался преследованию, тогда как оригинальность могла быть принята за ересь» (с. 22), — отмечает историк.

1 *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. — М., 1972. — Изд. 2-е. — М., 1984. Далее страницы указаны в тексте монографии.

В нашем обиходе давно бытует поговорка «ум за разум зашел», но раскрыть смысл ее смогут только единицы, поскольку *ум* и *разум* давно уже стали для нас синонимами.

Еще каких-то двести лет назад слово *наверное* значило «абсолютно точно», а в наше время выражает предположение. Можем ли мы тогда адекватно понимать мировоззрение древнерусского книжного, т. е. начитанного человека XI–XVII вв., если многие понятия с тех пор изменили или вовсе утратили свой первоначальный смысл?

Если А. Я. Гуревич выстраивал картину мира западноевропейского средневекового человека, то в этой работе представлена попытка представить картину мира древнерусского книжника. Она отличается от европейской, и отличия носят прежде всего богословский характер, поэтому здесь не ставилась задача их сопоставления. Это уже дело будущего, когда во всей полноте будет описана древнерусская картина мира. Пока же предпринята, можно сказать, первая попытка ее построения, поскольку многие категории русской средневековой культуры остались до времени нерассмотренными.

Однако, как говорится, «лиха беда начало»!

Объектом исследования в представленной монографии являются категории русской средневековой культуры, из которых формируется мировоззрение древнерусского книжника. Цель работы — выявление и описание категорий русской средневековой культуры, которые сформировали мировоззренческую картину мира образованного человека Древней Руси.

Исследование посвящено изучению мировоззрения древнерусских книжников на основе древнерусских письменных памятников XI–XVII вв. Предпринимается попытка описать картину мира древнерусского книжного человека, мировоззрение которого формируется книгами Священного Писания и святоотеческой литературы. Задача — выявить и описать основные категории русской средневековой культуры.

В первом разделе «МИР» рассмотрены категории, связанные с представлениями о бинарной картине мира: мир горний и дольний, время, пространство, макромир, природа, познание мира. Рассмотрена эволюция древнерусского мировоззрения.

Во втором разделе «ЧЕЛОВЕК» рассмотрены категории «ума» и «разума», их смысл и различия, нравственные категории выбора: святости, «преступления» и «наказания». Они уже имеют прикладной характер, поскольку рассмотрены на примере исторических произведений о походе на половцев в 1185 г. новгород-северского князя Игоря Святославича.

В третьем разделе «БЫТИЕ» рассмотрены категории, связанные с деятельностью человека в государстве и жизни: власть, творчество («хитрость» и «художество»), отношение к писательскому труду и книге.

КАРТИНА МИРА
ДРЕВНЕРУССКОГО КНИЖНИКА

Раздел I. «МИР»
Бинарная картина мира

После принятия Русью в 988 г. христианства в качестве государствообразующей религии оно на семь столетий становится основой мировоззренческих представлений древнерусских книжников. Церковный канон не допускал никаких отклонений от официальной трактовки Священной истории, изменения религиозных культов и обрядности. Под воздействием христианской литературы формировались средневековые представления о бинарной картине мира и о человеке как носителе образа Божия в себе.

Христианство ко времени прихода на Русь имело уже почти тысячелетнюю традицию с хорошо разработанной системой знаний (христианскую философию), зафиксированной письменно.

Приняв христианство, Древняя Русь приняла и это обобщенное устоявшееся знание с четкой картиной бинарного мира и представлениями о человеке как малом мире, «микрокосмосе» — подобии большого мира — «макрокосмоса», давая пищу уже «уму», «очам духовным», а не чувствам — «глазам телесным». Не скудный человеческий опыт передавался устно, а обширное христианское знание, изложенное в книгах, заняло доминирующее положение в сознании образованных писателей. Не человек, а иерархическое мироздание с Богом в центре оказалось объектом познания.

Человек был последним в хронологической цепи божественных творений и очутился на периферии мироздания. В центре мира пребывает Творец, откуда взирает Он на Им сотворенный мир. Этот взгляд Творца отражает обратная перспектива икон XI–XV вв.

Собственно «познание» мира сводилось к Богопознанию. Бог, согласно Святому Писанию, непостижим, но «познаваем». Однако «познание» «мыслится не как постижение сущности Бога, что считалось недопустимым для человеческого разума, а выявление смысла, который имеет Бог для человека. “Познание”, таким образом, интерпретируется в духе истолкования, направленного на понимание»[2]. Можно сказать, Бог не познавался, а осознавался. И осознавался, прежде всего, через свое творение. Величие Его виделось в окружающем мире, природе. Окружающий мир как Божественное творение не мог быть постигнут разумом, но воспринимался (осознавался) «умом» — «очами духовными» («умная сущность мира»). Поэтому отноше-

2 *Горский В. С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. — Киев, 1988. — С. 100.

ние к природе — это отношение к Богу: природа непознаваема разумом, как и ее Творец, только умом[3] можно осознать ее величие: «Велий, еси, Господи, и чюдна дела твоя, никак не разум человеческъ не можеть исповедати чюдес твоихъ... устроеных на семъ свете: како небо устроено, како ли солнце, како ли луна, како ли звезды, и там и свет, и земля на водах положена, Господи, твоим промыслом! Зверье разноличнии, и птица и рыбы украшено твоим промыслом, Господи!»[4].

В этом отрывке из «Поучения» древнерусского князя Владимира Мономаха передан восторг православного человека перед сотворенным Богом мирозданием. Только мысленно и можно объять эту картину — от неба и до земли, от светил и птиц до человека, — но не передать («исповедати») разумом всех чудес творения — видимый вокруг мир. Но это не значит, что разум в этот период бездействует. Наоборот, с его помощью нужно, по словам Климента Смолятича, писателя XII в., «рассматряти... и разумети, яко вся состоатся и съдержатся и поспеваются силою Божиею...»[5].

А «разумети» приходится многое, поскольку природа представляет собой загадку. Ее явления, особенно бедствия (засуха, наводнение, землетрясение и т. д.), воспринимались как проявление воли Творца, наказание за грехи: «Бог наводитъ по грехомъ на куюжду землю гладомъ, или моромъ, ли ведромъ, ли иною казнью, а человекъ не весть ничтоже»[6].

Бедствиям часто предшествовали знамения «въ небеси, или звездах, ли солнци, ли птицами, ли етеромъ чимъ»[7], на которые обращали особое внимание летописцы и фиксировали.

Знамения не пытались понять как явления природы, но стремились разгадать сокровенный смысл: «знаменья бо бываютъ ова на зло, ова ли на добро»[8]. В сознании православных книжников XI–XII вв. они могли выступать и предвестниками событий (нашествия врагов), и природных катаклизмов (засухи, наводнения), и, наконец, человеческой судьбы.

Затмение солнца 1 мая 1185 г. предостерегает Игоря Святославича от выступления на половцев. Исход этого похода был решен еще до его начала, в чем автор «Слова о полку Игореве» не сомневался. Поэтому и произошло предзнаменование — затмение солнца (солнце — символ князя) 1 мая в день

3 В Древней Руси понятия «ум» и «разум» не тождественны и не выступают синонимами. Достаточно вспомнить хотя бы слова Даниила Заточника: «Въструбим, яко въ златокованыя трубы в *разумъ ума* своего...», или народную присказку «ум за разум зашел». Разум — это рассудок, умственные способности, т. е. умение мыслить, доходить до сути в процессе размышления. «Разум» руководит чувствами. В основе разума лежит когнитивный эмпирико-теоретический тип отношения к реальности. Разум станет основой рационализма. «Ум» — это духовная сущность, способность восприятия сокровенного знания (Откровения) не через его понимание и приятие разумом, т. е. рассудком, а на базе веры мыслью восходить к Богу (см.: «Шестоднев» Иоанна, экзарха Болгарского) Более подробно разговор об этом пойдет ниже во втором разделе.

4 Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. — М., 1978. — С. 213.

5 *Никольский Н. К.* О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII в. — СПб., 1892. — С. 127.

6 Повесть временных лет // Памятники литературы. С. 162.

7 Там же. — С. 178.

8 Там же. — С. 268.

пророка Иеремии[9]. Однако Игорь не внемлет предупреждению («спалъ князю умъ похоти, и жалость ему знамение заступи»), и его постигает трагическая участь — плен, который для чести русского воина был хуже смерти.

Небесные знамения, описаниями которых особенно богаты летописи, не только выступают предвестниками каких-то событий или природных явлений, но и сами как бы являются их символами: кровавая комета — ратей и «кровопролитию», затмение солнца — плена или гибели князя и т. д.

Сами же природные явления являют Божественную волю. Поэтому в их описании в XI–XII вв. авторы стремятся отразить Божественное провидение, ибо происходящее в природе (засуха, эпидемии и т. д.) и события (нападения врагов) имеют свои смысл и цель, поскольку предопределены и ниспосланы Богом за грехи христиан: «...земли же согрешивши... казнить Богъ смертью, ли градомъ, ли наведениемъ поганыхъ, ли ведромъ, ли гусеницею, ли иными казньми»[10].

При описании обычной природы, пребывающей во вре́менном состоянии, книжниками не воспроизводились статичные пейзажи, как в том же «Слове о полку Игореве». Но при описании святых мест Палестины, где все символизирует время Христа, имеют место только описания пребывающей в статичном состоянии природы, символизирующей вечность, например, в «Хождении игумена Даниила в Святую землю».

Бог правит миром, и человеческая судьба в Его власти. Но у человека есть свобода выбора между добром и злом. И как он воспользуется ею: во имя спасения или гибели — это одна из главнейших тем древнерусской литературы, нашедшая отражение и в «Повести временных лет», и в «Письме Олегу Святославичу» Владимира Мономаха, и в «Слове о полку Игореве», и во многих других не менее значимых в этом смысле сочинениях.

Внутренняя, духовная красота человека (отражающая образ Божий и подобие Ему) выражается в констатации красоты телесной (описание святого Бориса в «Сказании о свв. Борисе и Глебе»). Отсутствие развернутых портретов людей при констатации их «лепообразия» есть свидетельство восприятия данного человека (как правило, святого) как совершенного творения Бога. Но поступки (грехи) могут обезобразить высшее творение Божие — исказить в нем образ Божий, и тогда человек превращается в «тварь животную» — «козлище».

На этой стадии мышления ***logos*** имеет полный приоритет перед ***ratio.*** Слово воспринималось как символ, несущий в себе Божественную сущность и глубинный смысл[11], ибо словом явил Господь волю — сотворил видимый

9 Совпадение отнюдь не случайное и имеющее для автора глубокий религиозный смысл. Затмение в день пророка Иеремии указывало на смысловую связь между прегрешением Израиля, отошедшего от путеводившего его Бога истинного — «источника воды живы» и возжелавшего испить «воду мутну» из Нила египетского, и согрешившим Игорем Святославичем (см. его раскаяние в «Ипатьевской летописи»), пожелавшим испить «Дону великого». Истинные (вечные) ценности нашли в них замену мнимыми (временными). За это и народ израильский, и князь Игорь были наказаны опустошением их земли врагами.

10 «Повесть временных лет»... — С. 180.

11 Вдумайтесь хотя бы в начальные слова Евангелия от Иоанна: «Въ начале бе Слово, и Слово бе у Бога, и Бог бе Слово».

мир и всякую «вещь» в нем. Иисус Христос — Бог Слова и воплощение Слова. Отсюда такой в XI–XII вв. пиетет перед Словом, особенно Святого Писания. К нему относились как к Божественному Откровению, в котором отражена вся сущность мира. Отсюда приоритет духовного начала перед физическим миром. Поэтому и не пытались постичь материальный мир — «воплощение Божия слова» — «разумом», т. е. рассудком и чувствами, ибо для его «постижения» достаточно было понять «умом», что о нем говорится в Святом Писании — Божественном Откровении. Исследовать не реальный мир, а его отражение, словесный символ[12].

В XI–XII вв. слово воспринималось на нескольких уровнях. На одном — содержательном (нарративном), сохранившемся до сих пор, слово воспринималось как носитель информации. На другом — символическом, характерном только для раннего Средневековья, как материализованный символ. Двухуровневым был и язык[13]. Древнерусский язык деловой письменности — язык профанный. А церковнославянский язык божественной литургии и Святого Писания — язык сакральный, поскольку «связан с сакральным, Божественным началом»[14]. Он же был и литературным языком Древней Руси, на котором творили, по Божественному откровению, древнерусские книжники. Сакральный литературный язык не допускал вымысла, но был глубоко символичен.

«Различие в употреблении церковнославянского и русского языка определялось, надо думать, различием между подлинной (высшей) и лишь эмпирически наблюдаемой реальностью — между объективным знанием и субъективным видением»[15].

Сакральность церковнославянского языка отражалась и в графическом начертании букв — уставном письме XI–XII вв. В XIII в., на новой стадии мировоззрения, графика письма меняется[16].

С помощью слова-символа создавалась (при отсутствии научного объяснения мироздания, когда мир дольний воспринимался как символ мира горнего) упорядоченная система мироздания. Поэтому символизм был един-

12 «С точки зрения средневекового миросозерцания, видимый мир, мир материальный — лишь знак, символ мира идеального. Через видимое, материальное средневековый символ передавал сущность невидимого, идеального. Само слово рассматривалось в качестве единородного Сына Божия, логоса, при помощи которого Бог сотворил мир. Как многозначны знаки окружающего человека мира, так многозначно и слово: оно может быть истолковано как в своем прямом, так и в переносном значениях. Этим и определяется характер символических метафор, сравнений, уподоблений в древнерусской литературе». См.: *Кусков В. В.* Эстетика идеальной жизни. — М., 2000. — С. 230.

13 В данном случае для нас не столь важен спор лингвистов, как назвать это явление в истории русского языка: двуязычием — церковнославянским и древнерусским языками (М. В. Ломоносов, Н. М. Карамзин, Н. И. Греч, Ф. И. Буслаев, В. М. Истрин, А. В. Исаченко, Ф. П. Филин, М. Л. Ремнева и др.), двумя «языковыми стихиями» — старославянской и древнерусской (В. В. Виноградов и др.), диглоссией — функциональной оппозицией церковнославянского и древнерусского языков (Б. А. Успенский), вариантностью «древнерусского литературного языка, в образовании которого участвовали две стихии — старославянская и восточнославянская» (А. М. Камчатнов). Новейший разбор этих точек зрения см.: *Ремнева М. Л.* Пути развития русского литературного языка XI–XVII вв. — М., 2003; *Камчатнов А. М.* История русского литературного языка: XI — первая половина XIX века. — М., 2005.

14 *Успенский Б. А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). — М., 1994. — С. 50.

15 Там же. — С. 48.

16 *Щепкин В. Н.* Учебник русской палеографии. — М., 1920. — С. 97–104.

ственным возможным для XI–XII вв. способом построения целостной картины мира, в центре которой пребывал Бог — Творец.

«В нем (символе. — *А. У.*), в отличие от простого изображения, простого знака и даже таинства в его схоластической редукции, две реальности — эмпирическая, или “видимая”, и духовная, или “невидимая”, — соединены не логически (“это” означает “это”), не аналогически (“это” изображает “это”) и не причинно-следственно (“это” есть причина “этого”), а *эпифанически* (от греческого επιφανεία — являю). Одна реальность являет другую, но — и это очень важно — только в ту меру, в которой сам символ причастен духовной реальности и способен воплотить ее»[17].

Отсюда способом познания сущего выступало умозрение[18]. Отсюда и природа воспринималась как символ. Скажем, сменяющиеся, но ежегодно повторяющиеся времена года — это символ священной истории, отраженный в ежегодно повторяющихся христианских праздниках (см., к примеру, «Слово на первое Воскресение по Пасхе» епископа Кирилла Туровского, в котором весна символизирует Воскресение Христа).

Да и сама русская история в княжеских деяниях находит под пером книжников и летописцев аналогии-символы в библейской истории. Иларион сравнивает в «Слове о Законе и Благодати» киевоукрасителя Ярослава Мудрого (построившего Софийский собор, крепостные стены и Золотые ворота — во образ Воскресенского храма и Золотых ворот в Иерусалиме — с надвратной церковью Благовещения) с библейским царем Соломоном, благоустроившим Иерусалим. «Повесть временных лет» сравнивает Владимира Крестителя, построившего Десятинную церковь (Успения Пресвятой Богородицы), — с Давидом, построившим Храм Господень в Иерусалиме и устроившим пир по этому поводу, а заодно и с Иаковом, от которого пошли двенадцать колен Израилевых, и т. д.[19] Характерно при этом, что монастырское летописание, где бы оно ни велось, имеет общерусское значение, а история осмысливается как Провидение Господне, ведущее людей ко спасению в «будущем веке». Русская история обретает эсхатологический смысл.

Символизм мышления XI–XII вв. выражался и в градостроении, и в монастырском устроении. По замечанию протоиерея Льва Лебедева, «любой более или менее развитый древнерусский город с его храмами во имя Христа, Божией Матери и многих святых содержит в себе архитектурный образ Церкви Небесной, Града Небесного»[20]. «...Со времен Крещения Руси, независимо от воли и сознания людей, подчиняясь некоему естественному порядку вещей, устраивается (или стремится к устройству) во образ круга — символа

---

17 *Шмеман А.* Евхаристия. Таинство Царства. — Изд. 2-е. — Париж, 1988. — С. 47.

18 *Мудрагей Н. С.* Средневековье и научная мысль // Вопросы философии. — 1989. — № 12. — С. 18.

19 *Данилевский И. Н.* Библеизмы повести временных лет // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI вв. Сб. 3. — М., 1992; Он же: Повесть временных лет. Герменевтические основы изучения летописных текстов. — М., 2004.

20 *Протоиерей Лев Лебедев*. Богословие Русской земли как образа Обетованной земли Царства Небесного (На некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI–XVII веков) // Тысячелетие крещения Руси. Междунар. церковная науч. конф. «Богословие и духовность» (Москва, 11–18 мая 1987 г.). — М., 1989. — С. 147.

вечности, заключает в себе и крест и образы Горнего мира уже одним только существованием в нем храмов Божиих с их небесной символикой»[21]. «Так и воспринимался древний русский град, особенно издали, с поклонной горы, когда путнику открывалась его прекрасная панорама, где доминировали купола и колокольни храмов, монастырей, крепостные стены с надвратными церквями и башнями...». Однако в реальности земной город — это не столько символ сакрального Града Небесного, сколько отражение образа мира профанного со всеми его страстями. «Поэтому в наиболее чистом виде образ Града Небесного осуществлялся в русских монастырях, особенно тех, что находились в стороне, вдали от шумных городов. Такие монастыри строились тоже, как города, со стенами, Святыми воротами в них, башнями, с лобным местом, с несколькими храмами. Только в отличие от мирского города, где соединялись мирское и духовное начала жизни, в монастыре все было посвящено духовному началу, равноангельскому житию (пострижение в монашество и называлось принятием ангельского образа) <...> Такие монастыри, и наипаче те из них, что имели белокаменные стены и белокаменные храмы, увенчанные золотыми куполами, и воспринимались и были подлинно образами Града Небесного, возникшими на земле, как напоминание и свидетельство о конечной цели христианского жительства — достижении вечного пребывания с Богом в Его Небесном Царстве, Иерусалиме Новом...»[22].

Отношение к действительности в рассматриваемый период носило ценностный (аксиологический) характер. Это видно на примере понимания категорий «времени» и «пространства», воспринимаемых в смысловом единстве. Время началось на Востоке, там, где был Рай («Сотворил Бог породу на Востоце...»). Конец мира, Страшный суд в средневековом сознании православного человека был связан с Западом (неслучайно алтарь церкви с иконостасом располагался на восток, молящиеся обращались лицом к востоку; изображение Страшного суда — на западной, противоположной стене храма, у выхода). Центр мира — в Иерусалиме, на Лобном месте, рядом с храмом Воскресения Господня, где находится Гроб Господень[23].

И время, и пространство воспринимались в двух ипостасях, поскольку в представлении христиан существовало и сакральное время — вечность, и сакральное пространство — небеса, рай, наряду с земным (дольним) мирским изменяющимся временем и пространством.

Эта бинарная картина мира отражена в выходной миниатюре с изображением евангелиста Иоанна и его ученика Прохора на острове Патмос из самой старшей из дошедших до нас лицевой рукописи — Остромирова Евангелия (Новгород. 1056–1057. Л. 1 об.). «Композиция эта поражает сложностью своей философской и эстетической концепции. Рама ее в виде четырехлепестковой розетки типа квадрифолия позволяет мастеру создать как бы два парал-

21 *Протоиерей Лев Лебедев*. Богословие Русской земли как образа Обетованной земли Царства Небесного... — С. 148.

22 Там же. — С. 147.

23 См.: *Данилова И. Е.* От Средних веков к Возрождению. — М., 1980.

лельных слоя на ее вертикальных и горизонтальных лепестках: мир Иоанна, который находится в непосредственном контакте с небом, и мир земной, мир Прохора, который воспринимает “Откровение” через посредство апостола»[24].

Бинарная картина мира отражена и в любом православном храме. В нем изначально, как в скинии, сооруженной Моисеем «по образу, показанному (ему) на горе (Исход 25: 40)», присутствует образ «скинии истинной, которую воздвиг Господь, а не человек». В храмах священники «по закону приносят дары, которые служат образу и тени небесного»[25].

Особенно сильно в строении православного храма выражена его эсхатологическая составляющая. Западная и центральная части храма с настенными росписями соответственно из Ветхозаветной и Новозаветной истории — нартекс и наос — олицетворяют «мир дольний». Алтарь и купол с барабаном — «мир горний». На западной стороне изображался Страшный суд. На восточной, в алтаре, — «горнее место» с изображением Спасителя. «Эта двухуровневость пространства храма полностью отвечает раннесредневековому двухъярусному образу мира»[26]. В целом же крестово-купольный храм представлял собой образ «неба на земле».

Путь христианина в храме — продвижение с запада на восток: от греховного «ветхого человека» к «человеку новому». «Этот путь от Ветхого завета к Новому мыслился в символической форме. Он “начинался” с запада. Западная часть храма — это своего рода место приуготовления. В раннехристианских храмах (III в.) здесь, перед входом, находились источники для омовения ног как “символы святого очищения”. Далее в нартексе отводилось место для оглашенных. Тут же иногда устраивались крещальни. Еще далее к востоку (в наосе или ораториуме) протянулось помещение для “верных”. Именно протянулось, чтобы этот путь спасения был реально, физически ощутим. <...> Сакральная ценность частей здания увеличивалась с приближением к алтарю. В этой градации выделяются три главных членения: нартекс, наос, алтарь. Они соответствуют трем главным членениям христианского общества: оглашенные, верные, пастыри»[27].

Храмовая служба воспринимается как со-переживание событий Священного Писания, а богослужение носило линейно-исторический характер.

Отношение православного человека к времени, как и к пространству, в XI–XII вв. было религиозно-нравственным, сопряженным с ожиданием конца мира, т. е. земного времени, и наступлением «будущего века», «жизни нетленной», т. е. вечности, которой удостаиваются только души праведников. Это совершенно однозначно выражено в «Письме Олегу Святославичу» Владимира Мономаха, адресованном на Страшный суд и представляющем собой

24 *Ухова Т. Б.* Книжная миниатюра Древней Руси // Триста веков искусства. — М., 1976. — С. 211.

25 Послание к евреям св. ап. Павла (8; 2-5).

26 *Вагнер Г. К.* Искусство мыслить в камне. — М., 1990. — С. 12.

27 Там же. — С. 13.

покаянную исповедь русского князя. О будущем же земном времени древнерусские книжники предпочитали не задумываться[28].

То есть сквозь призму отношения к категории времени проступает проблема греховности человеческой жизни, проблема добра и зла, постоянно присутствующая в древнерусской литературе.

На всем этом промежутке времени бинарная картина мира не изменялась в сознании людей книжных ни по сути, ни по способу познания.

В восприятии христианина существовал и мир дольний, видимый, окружавший человека, и мир горний, невидимый, духовный. Оба явились Божественным творением, но с разными функциями. В мире материальном, подвластном течению времени, вр**е**менном и временн**о**м, пребывает человек душою и телом — во плоти. Временно пребывает. В мир сакральный, невидимый, отмеченный вечностью, переселяются души праведников, оставив навек бренное тело (см. «Чтение» и «Сказание» о Борисе и Глебе).

Дольний мир воспринимался очами телесными, горний — духовными, только через веру и можно достичь его.

Связь и единство противоположных миров осуществлены и выражены в едином Боге Отце, «Вседержителе, Творце неба и земли, видимого всего и невидимого» (православный символ веры). Посланный им в мир земной Сын Божий — Иисус Христос явился олицетворением единства двух миров, ибо «совершен в Божестве и совершен в человечестве: истинно Бог и истинно Человек, также из души и тела: единосущен Отцу по Божеству и единосущен нам по человечеству: во всем нам подобному, кроме греха... единородного, во двухъ естествахъ неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемаго»[29].

Божественная «сущность Бога, — по мнению Григория Паламы, — непознаваема, но Бог не тождественен Своей сущности, поскольку существует не только в Себе, но и ad extra. И это существование Бога, обращенное вовне, есть не что иное, как Божественная воля или Божественная энергия»[30].

Божественную волю стали определять в судьбах русской истории в конце XIV–XV вв. Отсюда пошло осмысление монголо-татарского нашествия как в произведениях куликовского цикла, так и посвященных осмыслению нашествия: «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича царя Русьскаго», «Повести о разорении Рязани Батыем»[31], «Повести о Меркурии Смоленском» и др.

28 См.: *Ужанков А. Н.* Будущее в представлении писателей Древней Руси XI–XIII вв. // Русская речь. — 1988. — № 6. — С. 78–84.

29 Книга правилъ святых апостолъ, святыхъ соборовъ вселенскихъ и поместныхъ, и святыхъ отецъ. — Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. — С. 5.

30 *Протоиерей Игорь Экономцев.* Исихазм и восточнославянское Возрождение // Богословские труды. — Т. 29. — М., 1989. — С. 63.

31 Скорее всего, эта повесть в том виде, в каком мы ее знаем, была написана уже после «Слова о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича», поскольку в ней имеются заимствования из «Слова о житии». См.: *Адрианова-Перетц В. П.* Слово о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Руськаго // ТОДРЛ. — Т. 5. — М.–Л.: Наука, 1947. — С. 78–81.

Смыслом жизни для средневекового православного человека в ожидании второго пришествия Спасителя и конца света в 1492 г. было стяжание Святого Духа, а не вещей мира сего. Ибо насколько душа прилепляется к вещи, настолько сужается в ней пространство для стяжания Святого Духа. Посему православные писатели в своих творениях не уделяли внимания мирским вещам — *прелестям* жизни, умышленно уходили от них. Поэтому в большинстве произведений их попросту нет, в других — очень мало, но и здесь отсутствуют их описания, восторги и т. д. Наоборот, «прелести», т. е. прельщения, обман дьяволом — «князем мира сего», выступающие *всегда* врагом рода человеческого, были направлены на удержание человеческого внимания и интереса на земном, материальном.

Проявление духовной силы особенно проявляется в 60–90-е гг. XV в., когда происходит массовый уход семей «сильных мира сего» (князей, бояр) в монастыри с раздачей своих земель и собственности[32].

Уход князя от славы и чести мира сего (т. е. отказ от княжеского титула и престола) в монастырь — есть, по сути, логическое продолжение его жизненного предназначения, ибо княжеская власть воспринималась как Богом данная, а потому и княжеское служение — как мирское служение Богу[33]. Но уход, т. е. добровольный отказ (иными словами, проявление свободного выбора) от мирских богатств, есть свидетельство высокого духовного состояния князя.

Служение Богу — отстаивание Православия, защита независимости Русской (читай — православной) земли и ее народа — есть прерогатива князей и царей рода Рюриковичей, освященное добровольной жертвой (т. е. опять же свободным выбором) князей-страстотерпцев Бориса и Глеба.

На этом этапе сознания до XV в. мир видимый воспринимался как символ величия Творца, осознавался через Откровение, но не был подвластен разумному познанию. Хотя сознание (и основа мировоззрения) по-прежнему оставалось религиозным, но постепенно накапливающийся практический опыт, с одной стороны, и переводная литература по естествознанию, с другой, формировали уже практическое (или рациональное) знание. Оно дало толчок в развитии мирской струи в объективно идеалистическом мышлении XV в. Это привело к появлению в конце XV столетия русской оригинальной мирской (бытовой) повести. Формирование же нового литературного жанра придется уже на XVI–XVII вв.[34] Окружающий мир стал восприниматься и осознаваться не только «духовными очами» — умом, но и «глазами телесными» — чувствами, и оцениваться разумом, как и практическая деятельность человека. Афанасий Никитин, например, по достоинству оценил выбор места под строительство города Виджаянагора, который не могли взять даже после многодневной осады неприятели («Хождение за три моря»). Эмпирико-тео-

32 Вот почему монастыри к началу XVI в. становятся крупнейшими земельными собственниками, что и привело в то время к спорам «стяжателей» и «нестяжателей» о монастырских владениях.

33 *Ужанков А. Н.* Меж двух зол. Исторический выбор Александра Невского // Россия XXI. — 1999. — № 2. — С. 137–138.

34 *Ужанков А. Н.* Истоки русской художественной прозы // Русская бытовая повесть XV–XVII вв. — М., 1991. — С. 5–18.

ретический тип отношения к реальности, базирующийся на опытном знании, стал той основой, на которой позднее развился когнитивный способ познания видимого мира.

В развитии древнерусского мировоззрения и культуры можно выделить три культурные формации.

Культурные формации XI – первой трети XVIII века

Культурная формация XI–XV столетий

Этот период в развитии русского средневекового сознания относится к теоцентризму. Для него характерен синергетический тип творчества. «Поскольку язык имеет ценность вне материально осязаемой структуры как прямое орудие Божественного Откровения»[35], то писательство воспринимается как духовная деятельность — именно как передача этого Божественного Откровения.

Познание мира осуществляется через веру — умом, по Благодати. В основе мировосприятия лежит Священное Писание.

В «художественном сознании» этого периода отражено «историческое содержание»: рассматриваемый отрезок времени осмысляется древнерусскими книжниками как «последние времена» и ожидание Страшного суда в 1492 г.[36] Отсюда все исторические события настоящего воспринимаются в эсхатологической перспективе. Русская история обретает провиденциальный смысл. «Русский» осмысляется как православный, а Русская земля — как оплот Православия. Русский народ становится не просто носителем Православия, но и его хранителем до «скончания века» — концепция Илариона Киевского и древнерусских летописей.

В этот период не было единого центра летописания, но при многих монастырях Киева, Великого Новгорода, Владимира, Ростова, Суздаля, Москвы и т. д. создавались общерусские летописные своды. Характерно, что монастырское летописание на протяжении XI–XV вв. было общерусским. Летописи можно назвать доминирующими носителями основной идеи первой литературной формации. Важную роль играют жития святых и проповеди (разного рода «слова»).

«Отношение к действительности» воспроизведено в основной теме древнерусской литературы — спасения души в «будущем веке», а потому словесность носит поучительный характер, и действия, и поступки, и помыслы

35 *Рикардо Пиккио*. История древнерусской литературы. — М.: Круг, 2002. — С. 133.

36 См. об эсхатологических представлениях в Древней Руси: *Дергачева И. В.* Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. — М., 2004.

людей оцениваются с учетом этой важнейшей цели. При этом необходимо отметить, что речь идет о *личном* спасении человека.

Даже самое значительное бедствие — монголо-татарское нашествие — осмысляется через призму Божественного провидения: как наказание Руси за отход от благочестия (княжеские междоусобицы, ослабление веры в народе и усиление мирских пристрастий и т. д.), искупление грехов страданиями и стяжанием Благодати в миру и монастырях, направившихся подальше от мирской суеты в «пустыни» — в леса, на озера и острова.

«Идеологическое представление» — осмысление земной жизни как приуготовление к жизни вечной, княжеской власти — как Богом данной, а княжеского служения — как мирского служения Богу, выражавшегося в защите *своего* Отечества, *своей* православной веры и *своего* народа.

Культурная формация конца XV – 30-х гг. XVII в.

В конце XV — начале XVI в. происходит смена теоцентрического мировосприятия на антропоцентрическое и движение сознания от религиозного к рационалистическому.

Для второй в истории русской литературы литературной формации характерно проявление *рассудочного начала* в писательском творчестве.

Познание мира осуществляется все еще по Благодати, но значение обретает книжное знание и человеческий опыт. Происходит его накопление и обобщение.

Мировоззренческие процессы идут на фоне поворота истории от Древней Руси — содружества княжеств к Московскому царству. Изменяется политический строй: великий князь превращается в царя, помазанника Божия — сакрального правителя. Меняется и идеология: от христианской эсхатологической концепции «последних времен» к государственной эсхатолого-политической теории «Москва — Третий Рим».

В художественном сознании этой формации отражена новая эсхатологическая идея: осмысление Московского царства как последнего перед вторым пришествием Христа.

Возникает концепция *коллективного* спасения в благочестивом Православном царстве, хотя значимость *индивидуального* спасения не ослабла.

Угаснувшее было к концу XV в. общерусское монастырское летописание возрождается в середине XVI в. по воле государя в Москве. Составляются «Степенная книга царского родословия», огромные летописные своды, в том числе и лицевой. Летописание становится государственным, т. е. царским делом. В нем отражается царская (государственная) идеология. Сам царь курировал работу над новым летописным сводом. Ведется митрополичье, а затем, с появлением патриарха, и патриаршее летописание.

Происходит осмысление не только настоящего времени через призму будущего Страшного суда, но и собственного прошлого. После общерусской канонизации святых X–XIII вв. на двух Поместных Церковных Соборах 1547 и 1549 гг. складывается понятие Святой Руси — сонма русских праведников домонгольской Руси. По сути, XVI век на Руси — это эпоха Возрождения домонгольской русской святости.

Отношение литературы к действительности выражается в стремлении выработать концепцию Православного царства, чем обусловлено доминирование в XVI в. публицистики и осознание Промысла о Московском царстве в Смутное время — начало XVII в. — в исторических сочинениях о «смуте». В начале XVII в. появляются новые исторические жанры, приходящие на смену летописям: авторские исторические хроники, частные «летописцы вкратце» и «исторические записки», в которых писатели высказывали собственные суждения на события русской истории («Временник Ивана Тимофеева», «Сказание Авраамия Палицина» и др.) и давали оценку поступкам конкретных людей и даже царей. В публицистике даже наметилась тенденция к десакрализации царской власти.

Появляется виршевая поэзия.

Литература этой формации развивается на фоне:

а) решительного поворота от великокняжеской власти и раздробленности княжеств к построению единого централизованного государства — православного Московского царства;

б) постепенного крушения предыдущего политического строя — великокняжеской власти и замены его идеологии на царскую;

в) сдвига от религиозного сознания к светскому и рационалистическому.

Художественное сознание эпохи претворяется в ее поэтике. Развиваются новые жанры (публицистика, хронографы).

Фактически, если формально подходить к оценке соблюдения всех обозначенных признаков, мы наблюдаем смену одной глобальной «культурной эпохи» на другую. Но не изменился «тип художественного сознания». Следовательно, речь идет не о смене глобальной «культурной эпохи», а какой-то более мелкой ее составляющей — литературной системе, входящей в состав «культурной эпохи». Именно она и названа мной «литературной формацией»[37].

Рангом меньшая система структурно отражает более крупную, сохраняя б***о***льшую часть ее признаков. Обязательно совпадает их главный объединяющий критерий: здесь — «тип художественного сознания».

37 См.: *Ужанков А. Н.* Стадиальное развитие русской литературы XI — первой трети XVIII века. Теория литературных формаций. — М., 2008. — С. 21–224; Он же. Историческая поэтика древнерусской словесности. Генезис литературных формаций. — М., 2011. — С. 27–503.

Культурная формация 40-х гг. XVII — первой трети XVIII в.

Для третьей культурной формации, основанной на аутоцентризме, характерны секуляризация сознания и *восприятие литературного труда как личного дела писателя*. Осознание и выражение авторской позиции, оформление собственности на литературный труд с указанием имени автора.

Познание мира осуществляется опытным путем с помощью рационалистического сознания. В центре мира и произведения оказывается личность писателя.

В художественном сознании этой формации отражено осмысление России как светского европейского государства, устраивающего свою судьбу по воле самодержавного монарха.

Осмысление Провиденциализма в русской истории выражается в созидании усилиями, прежде всего патриарха Никона, в Русской земле Нового Иерусалима — центра спасения. Религиозная эсхатологическая теория угасает в Петровскую эпоху. Отныне история будет расцениваться не как Богом указанный путь ко всеобщему спасению, а с гражданских позиций — как цепь человеческих деяний на благо Отечества.

В концепции построения самодержавного царства, в котором реализуется провиденциальная идея сохранения Православия до Страшного суда, вырабатывается и новая концепция *личного* спасения: оно заключается в личном труде на благо Отечества и в конечных результатах этого труда — их количестве. Это относилось, в частности, и к писательскому труду.

Во второй половине XVII в. появляются автобиографии (протопопа Аввакума, инока Епифания и др.[38]), воспоминания, дневники и дневники путешествий представителей разных сословий от купца до дипломата (П. А. Толстой). Литературное произведение зафиксировало интерес автора сочинения к самому себе.

Литература этой формации развивается на фоне:

а) поворота от построения православного Московского царства к созданию монархического государства — России;

б) постепенного законодательного изменения политического строя — от царской власти до самодержавной монархии;

в) секуляризации сознания и отделения религиозного сознания от светского, рационалистического.

В течение этой литературной формации и происходит формирование собственно художественного метода литературы, основанного на типизации, обобщении и вымысле, появляются первые светские художественные произведения. Прежде всего, это повести и «гиштории»: «исторические», сатириче-

38 *Робинсон А. Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследование и тексты. — М., 1963; *Крушельницкая Е. В.* Автобиография и житие в древнерусской литературе. — СПб., 1996. По мнению исследовательницы, «собственно автобиография как жанр не существовала в древнерусской литературе вплоть до середины XVII в.» (Указ. соч. — С. 168).

ские, мирские, любовные, приключенческие и т. д. Под влиянием западноевропейского стиля барокко развивается силлабическая поэзия. Появляется театр.

Место ортодоксальной *веры* занимает формирующаяся новая светская культура и *эстетика*.

«Что есть время?»
(Средневековый хронотоп. Древнерусские летописи и Страшный суд)

Представление о начале и конце мира, вр***е***менном, временн***о***м, вечном, истории, основывалось на усвоенных знаниях из Священного Писания.

Уже в XI–XII вв. в сознании древнерусских летописцев прочно закрепились христианские представления о линейной протяженности времени и его связи с историей. У них была общая точка отсчета — сотворение мира за 5508 лет до Рождества Христова, и линейная протяженность, выражающаяся чередой лет — хронологией. Каждое событие фиксировалось в летописи под своим годом, года можно было считать, а время — мерить.

Линейное время, в отличие от предшествовавших ему двух форм мифологического времени — кругового (циклического), присущего обрядовой поэзии, и эпического, отразившегося в былинах XI–XIII вв., не было замкнутым. Оно не ограничивалось днем настоящим, как круговое, и не замыкалось на прошлом, как эпическое[39]. Но и направление его движения, а стало быть, и истории, отличается от нашего о нем представлении. Для древнерусского писателя «переднее время» значило прошедшее. Впереди, по его представлению, шли предки. Он — за ними. «Задние» события — это последние по времени события[40]. Вспомните фразу молодых Святославичей из «Слова о полку Игореве»: «Преднюю славу сами похитим, а заднюю ся сами поделимъ». И хотя линейное время и не было замкнутым, все же оно было ограниченным.

С одной стороны, его вектор ограничивался начальной точкой творения — 5508 годом до Рождества Христова, а с другой — Страшным судом. Время последнего неизвестно. Поэтому время имеет неопределенную протяженность и нельзя говорить о его замкнутости. Оно началось с момента, когда Бог отделил свет от тьмы. До его начала была вечность, после его прекращения снова наступит вечность.

Время — это выпадение из вечности.

Именно это ограниченное двумя временными точками — творения и Страшного суда — линейное по протяженности время является земным

39 *Лихачёв Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. — Изд-е 3-е. — М., 1979. — С. 209–298.

40 Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 5. — М., 1978. — С. 184–185.

временем, временем текущим и измеряющимся. В этом времени нет вечности — покоя. Вечность — прерогатива святости, небесного бытия.

В подавляющем большинстве литературных произведений XI–XIII вв. речь идет только о «двух полах» земного времени — прошлом и настоящем. И очень редко — о будущем.

Понятие будущего в средние века также неадекватно нашему представлению о нем[41]. Оно было двуплановым: собственно будущим, о котором говорится уже в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона — это «будущий век», «жизнь нетленная» — время после Страшного суда, сопряженное с вечностью, т. е. сакральным небесным временем, и будущим земным — отрезком времени от настоящего до Страшного суда. Нестор в «Повести временных лет» назвал это время «предибудущим» — временем, находящимся перед будущим.

Это земное будущее известно только Богу, и никто из смертных знать его не может. Истинный христианин, если на то не было воли свыше (как в случае с монахом Еремией, которому «был дар дарован от Бога — проповедовать будущее» из «Повести временных лет»), сам не может предугадать, а тем более предсказать земное будущее. Вот почему древнерусские летописцы старались не опережать события и не заглядывать вперед, а строили свое повествование в строгой хронологической последовательности, описывая прошлое и настоящее: «Хронографу же нужа есть писати все, и вся бывшая, овогда же писати в *передняя*, овогда же воступати в *задняя*. Чьтый мудрый разумееть. Число же летомъ зде не писахомъ, в задняя впишемъ по Антивохыйскымь соромъ, алумъпиядамъ грьцкыми же численицами, римьскы же висикостомь, якоже Евьсевий и Памьфилъво инннии хронографи списаша от Адама до Хрестоса. Вся же лета спишемь, рощетъше во задьнья»[42].

§ 1

Существует ли однозначный ответ на вопрос: зачем писались летописи? С одной стороны, вроде бы сама «Повесть временных лет» отвечает на него: чтобы рассказать, «откуду есть пошла Руская земля, кто въ Киеве нача первее княжити и откуду Руская земля стала есть»[43]. Иными словами, поведать о русской истории от самого начала ее и до становления *православного государства* под собирательным названием Русская земля, дабы «сие не забвено было в последних родех»[44]. То есть и нами в том числе. Благодаря летописным известиям мы можем воспроизвести историю России с древнейших времен. Так что *историческое значение* летописей отрицать не приходится.

41 Более подробно см.: *Ужанков А. Н.* Будущее в представлении писателей Древней Руси XI–XIII веков // Русская речь. — 1988. — № 6.

42 Галицко-Волынская летопись. Памятники литературы Древней Руси. XIII век. — М., 1981. — С. 324.

43 Повесть временных лет. — СПб., 1996. — С. 7. — Далее — ПВЛ.

44 Полное собрание русских летописей. — Т. XVI. — Ч. 1. — СПб., 1889. — Стлб. 173. — Далее — ПСРЛ.

Однако, отмечая бесспорно важное *историческое значение* летописей как исторических источников, мы тем не менее на поставленный выше вопрос «зачем писались летописи?» так и не ответили. А рядом с ним возникает другой: почему в русских монастырях и на епископских кафедрах (собственно в тех же монастырях) стараются завершить к концу XV в. столетиями ведущиеся ***общерусские*** *летописные своды* и почему в XVI в. в русской историографии господствует уже иной жанр — *хронографы*? Это тем более удивительно, что хронографы (или хроники) давно были известны на Руси, поскольку велись в Византии («Хронограф Иоанна Малалы» (VI в.) и «Хронику Георгия Амартола» (IX в.) знали уже и использовали составители «Повести временных лет») и Западной Европе и из них черпали сведения по мировой истории русские летописцы, но в качестве *основного* исторического жанра, ведущего повествование не по *годам* (по-древнерусски — «летам», отсюда и «лето-писание»), а по *царствованиям*, древнерусскими историками востребованы только в XVI в. Почему произошла эта смена жанра, разве не все равно было, *как* писать о прошедших событиях: по годам или по царствованиям?

С научной точки зрения, т. е. со взгляда на летописи и на хронографы *только* как на исторические источники, — все равно, лишь бы в них были достоверные сведения. Но коль древнерусские книжники сменили почти что в одночасье[45] один жанр на другой, стало быть, вкладывали в понятие *летописи* особый смысл, отличный от хронографа. Что же это за смысл?

Практически все жанры древнерусской литературы XI–XVII вв. (кроме мирских повестей) имеют «внелитературные функции» (Д. С. Лихачёв)[46]: ораторское красноречие — это не что иное, как *проповеди*, читаемые по случаю праздника, важного события или на темы морали; *жития*, вошедшие в четьи сборники (Четьи-Минеи), прославляют духовный подвиг святых и являются прежде всего неотъемлемой частью церковной службы святым; *послания* церковных отцов (иерархов) своим духовным чадам; «*слова*» по поводу религиозных споров (например, с латинянами), освящения церкви (знаменитое «Слово о Законе и Благодати») и т. д. Совершенно очевидно, что «древнерусская литература» — это православная литература, которая была призвана к духовному окормлению нового христианского народа. И «внелитературная функция», так уж получается, была у древнерусских творений основной. Но поскольку содержание облекалось в словесную форму, а отношение к Слову было равно отношению к Богу («В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог», — свидетельствует Иоанн), ибо Иисус Христос является воплощением Слова, — все древнерусские писатели (а ими были в большинстве своем люди духовные — служители церкви) стремились в меру своих сил и таланта к литературному совершенствованию своих творений. Прилагая к ним литератур-

45 Конечно же, в XV в. летописание окончательно не исчезает, оно еще возродится в виде местных монастырских «летописцев» в XVII в. на окраинах Русского государства. В тех же монастырях, где возникло в XI–XII вв. общерусское летописание, прекращалось на длительное время (и для нас этот факт весьма знаменателен), а в центре, в Москве, стало даже мирским (т. е. светским): к его возрождению сам царь руку приложил!

46 *Лихачёв Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. — Изд. 3-е. — М., 1979. — С. 55.

но-эстетический критерий оценки, забывая при этом об их основной функции, мы и говорим о древнерусской *литературе*.

Но если дело обстоит таким образом, тогда как определить «внелитературную функцию» летописей? Это светский (мирской) жанр или церковный? Если мирской, то почему авторами ее, за редким исключением, были монахи и велись они в монастырях и на епископских и митрополичьих кафедрах? Если же церковный, то почему известия о мирской жизни преобладают в нем над церковными? И почему летописи почти никогда не говорят о дне и месяце рождения князей, не всегда указывают даже год, но в *обязательном порядке* свидетельствуют о дне их кончины[47], равно как и святителей — митрополитов, епископов, архимандритов и игуменов? И почему в них так много описаний различных небесных знамений? И почему они столь часто напоминают людям об их грехах? И есть еще множество «почему», на которые не было пока дано ответов...

Но доминирует все же главный из них — зачем писались летописи?

О месте создания летописных сводов

Понять смысл русского летописания помогает, как мне кажется, установление места составления летописных сводов. Традиционно в отечественной медиевистике значительное внимание уделялось *княжескому влиянию* на составление летописей (или их редакций). Во-первых, летописание велось, как правило, в стольном городе. А во-вторых, присутствующий в летописях интерес летописца к правящему князю расценивался исследователями как княжеский заказ на составление летописи. Это мнение следует подвергнуть существенной коррекции. Интерес монаха-летописца (а именно монахи исполняли послушание в качестве летописцев) к правящему (или правившему когда-то) князю можно объяснить сугубо христианскими воззрениями летописца на княжескую власть как Богом данную, и, соответственно, описание *монахом* «княжеских дей» (княжеских поступков) без их личностной оценки — положительной или отрицательной (по евангельской заповеди «не судите да несудимы будете»), но через призму христианского учения: исполнения или неисполнения князьями 19 заповедей (10 заповедей, переданных Творцом через Моисея, и 9 заповедей блаженства, провозглашенных Христом).

Между тем исследователями указывалось и непосредственное место составления летописей — монастыри или епископские кафедры.

47 День кончины указывается, причем обязательно, если князь впоследствии канонизирован, ибо день преставления (или погребения, как в случае с Александром Невским), т. е. день предстания его пред Богом, становится православным днем его памяти. Например, мы не знаем дней рождения, но знаем дни кончины Владимира Святославича (год рождения неизвестен – 15.07.1015.), Владимира Мономаха (1053–19.05.1125), Бориса Владимировича (г. р. нет – 24.06.1015), Глеба Владимировича (г. р. нет – 5.09.1015), Владимира Мстиславича (1132–10.05.1171), Всеволода Юрьевича Большое Гнездо (1154–13.05.1212), Александра Ярославича Невского (1220, хотя споры о времени рождения ведутся до сих пор, – 15.11.1263), Ярослава Мудрого (977–20.02.1054) и т. д.

Важно здесь отметить, что древнейшая летопись «Повесть временных лет», легшая в основу всех позднейших общерусских летописных сводов, создается в *независимом* Киево-Печерском монастыре. И основатель монастыря преподобный Антоний, и причастный к монастырскому летописанию Никон Великий вынуждены были бегством спасаться от правящих князей, поскольку осуждали их неправедные поступки. Игумен Феодосий не признавал изгнание старшего Ярославича — Изяслава из Киева его братьями и при правящем Святославе Ярославиче первым на эктениях поминал все же Изяслава, неоднократно выговаривал Святославу за его недостойное поведение, и князю приходилось терпеть.

Обращает на себя внимание тот факт, что, заложенный преподобным Антонием и игуменом Феодосием в 1073 г., но достроенный уже при игумене Стефане в 1078 г. Успенский Богородичный собор по какой-то причине 11 лет не освящался киевским митрополитом...

Именно в Киево-Печерском монастыре монах Нестор и составляет, согласно концепции А. А. Шахматова, около 1113 г. «Повесть временных лет». Ее дополняет около 1116 г. игумен уже другого Киевского монастыря — Выдубицкого — Сильвестр (так называемая вторая редакция ПВЛ 1116 г.). В этом же монастыре в конце XII в., по-видимому, игуменом Моисеем, создается «Киевская летопись».

Выдубицкий монастырь был основан по инициативе правившего в 1078–1093 гг. в Киеве Всеволода Ярославича, отца Владимира Мономаха. Это был *княжий* монастырь. Этим обстоятельством можно объяснить попадание в ПВЛ «Поучения» самого Владимира Мономаха, когда он княжил в Киеве в 1113–1125 гг., а в монастыре игуменом Сильвестром велась работа по созданию продолжения ПВЛ.

Следует обратить внимание на важную закономерность: составление летописных сводов в столицах княжеств происходит после открытия в них епископий.

Там, где епископские кафедры были открыты рано, вскоре после принятия Русью христианства, имеются следы и раннего летописания: это Новгород, Ростов, Чернигов, Белгород, Владимир-Волынский (епископские кафедры существовали с 992 г.)[48].

После открытия (около 1068 г.) Тмутороканской епископии сведения из этого княжества появляются в «Повести временных лет». А. А. Шахматов связывал их появление с пребыванием в Тмуторокани игумена Никона[49], однако сведения из Тмуторокани поступали и после возвращения игумена Никона в 1068 г. в Киево-Печерский монастырь[50].

48 *Филарет митрополит.* История Русской церкви. — М., 1848. — Т. 1. — С. 184–187. См. также Никоновскую летопись и Степенную книгу.

49 *Шахматов А. А.* История русского летописания. Кн. 1. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. — СПб., 2002. — С. 293–294.

50 См. ПВЛ под 1078, 1079, 1081, 1083 и другими годами.

Епископская кафедра в Переяславле (южном) была открыта в 1072 г. «Переяславльское летописание до 1175 г. ведется как епископский летописец», — замечает М. Д. Приселков[51]. И на более позднюю связь летописания с переяславльской епископией может указывать и такой факт: после поставления при Всеволоде Большое Гнездо в Переяславль Русский епископа Павла в 1198 г. в «Симеоновской летописи» более подробно освещаются южнорусские известия[52].

Во Владимире на Клязьме епископия известна с 1162 г., а в 1177 г., по мнению М. Д. Приселкова, составляется летописный свод при Андрее Боголюбском, но завершен он уже при Всеволоде Большое Гнездо[53].

«Политическое усиление Владимира повлекло за собой составление первого летописного свода при местном Успенском соборе, который становится центром летописания в XII–XIII вв.»[54]. В Рождественском Богородичном монастыре во Владимире, в котором проживал с 1250 г. по 1274 г. после переезда из Киева митрополит Кирилл, была написана при непосредственном его участии «Повесть о житии Александра Невского»[55]. С именем митрополита Кирилла Ю. А. Лимонов связывает и работу над местным летописанием[56]. По мнению исследователя, «Рождественский монастырь с середины XIII в. до 1323 г. (т. е. до переезда митрополита из Владимира в Москву) был кафедральным, т. е. местом постоянного пребывания в нем митрополитов...»[57].

Существенно отметить, что вскоре после восстановления в 1274 г. митрополитом Кириллом Владимирской епископии восстанавливается и работа над летописью (около 1276 г. — по мнению Ю. А. Лимонова[58], «Летописный свод 1283 г.» — по мнению Ю. К. Бегунова[59]).

«В Новгороде летописание, начатое в XI в., продолжалось при владычном дворе. <...> Возведение новгородского владычного стола в архиепископию в 1165 г. послужило, как можно догадываться, основанием для составления летописного свода»[60]. Около 1432 г., по мнению исследователя, создается владычный свод — «Софийский временник», а при архиепископе Ростовском Ефреме (1427–1453) — Ростовский владычный свод[61].

51 *Приселков М. Д.* История русского летописания XI–XV вв. — Л., 1940. — С. 54.

52 См.: Русские летописи. Т. 1. Симеоновская летопись. — Рязань, 1997. —Стлб. 525.

53 *Приселков М. Д.* История русского летописания... — С. 64–87.

54 *Лимонов Ю. А.* Летописание Владимиро-Суздальской Руси. — Л., 1967. — С. 185.

55 *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы XIII века «Слово о погибели Русской земли». — М.–Л., 1965. — С. 58–59; *Ужанков А. Н.* «Летописец Даниила Галицкого»: проблема авторства // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI вв. Сб. 3. — М., 1992. — С. 149–180.

56 *Лимонов Ю. А.* Летописание Владимиро-Суздальской Руси... — С. 170.

57 Там же. — С. 59.

58 Там же. — С. 186.

59 *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы... — С. 61.

60 *Приселков М. Д.* История русского летописания... — С. 546, 547.

61 Там же. — С. 548, 550.

Около 1233 г. в Холм переносится епископия из Угровска, а уже в 40-е г. названный митрополитом Кирилл руководит работой над созданием «Галицкой летописи» («Жизнеописания Даниила Галицкого»)[62].

Тверская епископия известна с 1271 г., а с 1285 г. ведут отсчет Тверского летописания[63].

На связь княжеского летописания с епископским указывают и сами исследователи летописей.

«В изучаемый период (т. е. XIII–XIV вв. — *А. У.*) летописное дело строится и как единое княжеско-церковное мероприятие... Княжеское летописание находилось в прямом взаимодействии с епископским (Ростов, Смоленск, Рязань), владимирское — с епископским (Тверь, Нижний Новгород) и митрополичьим (Москва, речь идет о времени до 60-х гг. XIV в.)»[64].

Центрами летописания в XIV в. были Троице-Сергиева лавра и Нижегородский Благовещенский монастырь[65].

«Примечательной особенностью организации летописного дела в Великом княжении Владимирском оказалось создание в первой половине XIV в. упомянутых выше памятников (“Свода 1305 г.” и “Свода 1327 г.” — *А. У.*), представляющих собой в нерасторжимом единстве выражение официальных взглядов церкви и светской власти[66], владимирского князя и митрополита “всея Руси”. Такой особенностью отличалось начальное “великое” летописание в Москве, где в наибольшей степени проявились усилия к написанию истории не одного княжества..., а всей Русской земли»[67].

Московское *митрополичье* летописание начинается с переезда в Москву из Владимира митрополита «всея Руси» Петра, т. е. с 30-х гг. XIV в.[68], который предпринял попытку по составлению общерусского летописного свода, в написании которого использовал епархиальные летописи[69]. В начале XV в. в Москве создается самостоятельный митрополичий свод 1408 г. (Троицкая летопись) и свод 1448 г.[70]

Я. С. Лурье обращает внимание, что существовал «ряд явно неофициальных и прямо оппозиционных сводов второй половины XV в., созданных, очевидно, в каких-то монастырских центрах», и указывает на «отсутствие следов неофициальных общерусских летописных сводов с конца XV в.»[71].

62 *Ужанков А. Н.* «Летописец Даниила Галицкого»: редакции, время создания // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 1. XI–XVI века. — М., 1989. — С. 247–283; *Он же.* «Летописец Даниила Галицкого»: проблема авторства... — С. 149–180.

63 Литература и культура Древней Руси. Словарь-справочник под ред. В. В. Кускова. — М., 1994. — С. 80.

64 *Муравьева Л. Л.* Летописание Северо-Восточной Руси конца XIII — начала XV века. — М., 1983. — С. 276.

65 Там же. — С. 278.

66 Очень важным моментом является то, что исследовательница поставила на первое место мнение церкви, а уже потом светской власти — князя.

67 Там же. — С. 282.

68 Там же. — С. 276.

69 *Приселков М. Д.* История русского летописания... — С. 547.

70 *Лурье Я. С.* Общерусские летописи XIV–XV вв. — Л., 1976. — С. 256–257.

71 Там же. — С. 258–259.

В 20–30-е гг. XVI в. к московскому летописанию имеет непосредственное отношение митрополит Даниил[72]. В середине XVI в. «официальное» летописание велось под руководством митрополита Макария (Никоновская летопись, Степенная книга и др.)[73], а после 60-х гг. полностью прекращается[74].

Довольно позднее развитие суздальского и нижегородского летописания можно объяснить как раз поздним открытием здесь самостоятельной епископской кафедры в 1347 г., общей для двух княжеств[75].

Суздальское летописание велось в Суздальском Дмитриевском монастыре[76].

Знаменитая Лаврентьевская летопись, составленная нижегородским монахом Лаврентием «по благословенью священьнаго епископа Дионисья» для Суздальского и Нижегородского великого князя Дмитрия Константиновича, как отмечает сам летописец, завершена была «при благовернемъ и христолюбивемъ князи великомъ Дмитрии Костянтиновичи и при епископе нашемъ христолюбивемъ священномъ Дионисье Суждальскомъ и Новгородьском и Городьскомъ»[77].

Еще позднее была открыта епископия в Пскове, хотя псковитяне и хлопотали о том еще в 1331 г.[78] Поэтому интересно, что когда в конце XV в. независимое епископско-монастырское летописание прекращается по всей Руси, оно только появляется в Пскове: так называемая Псковская 2-я летопись составлена в конце XV в., события в ней доведены до 1486 г.[79]

Memento mori

Мысли о чем больше всего угнетали и угнетают человека? Конечно же, о смерти. Но православный человек воспринимал и воспринимает смерть как явление физическое: умирает тело, душа же бессмертна. Бессмертной душой мы подобны Богу.

Где же и в каком качестве будет пребывать душа человека по физической смерти тела? Души праведников — на небесах, вместе с ангелами в вечной радости, ну а грешников — в преисподней, в вечных муках.

Смысл человеческой жизни, таким образом, сводится к стяжанию Духа Святаго, добродетели и искуплению грехов. По тому, как прожита временная жизнь, определяется пребывание души в вечной жизни.

72 *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. — С. 127–128.

73 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 2: Л–Я. — Л.: Наука, 1989. — С. 82–83.

74 *Лурье Я. С.* Общерусские летописи XIV–XV вв. ... — С. 260.

75 До 1214 г. существовала Ростово-Суздальская епископская кафедра, после 1214 г. — Владимиро-Суздальская. Епископ, соответственно, находился в Ростове и Владимире, и только после 1347 г. — в Суздале.

76 *Лимонов Ю. А.* Летописание Владимиро-Суздальской Руси... — С. 186.

77 ПСРЛ. Т. II. Лаврентьевская летопись. — С. 463. Сообщение под 1377 г.

78 *Филарет митрополит.* История Русской церкви. — М., 1848. — Т. 2. — С. 132.

79 См.: Литература и культура Древней Руси... — С. 81; Русские летописи. Т. 1. Симеоновская летопись. — Схема летописания, с. 572.

Души праведников и грешников будет судить сам Господь на Страшном суде, который грядет в конце мира сего. Жизнь на земле не вечна. Она имеет начало — сотворение мира видимого (по Библии — в 5508 г. до Р. Х.) и конец — Страшный суд.

О конце мира и Страшном суде мы знаем из «Апокалипсиса» или «Откровения» Иоанна Богослова. Центральный эпизод, увиденный и описанный ап. Иоанном Богословом, для нашей темы является ключевым: «И видехъ престоль великъ белъ (белый) и Седящего на немъ, ему же отъ лица бежа небо и земля (от лица Которого бежали небо и земля), и место не обретеся имъ (и места не нашлось им). И видехъ мертвеца (мертвых) малыа и великия стояща предъ Богомъ, и книги разгнушася (и книги раскрылись), и ина (другая) книга отверзеся (открылась), яже есть животная (которая является книгой жизни), и судъ приаша мертвецы отъ написанныхъ въ книгахъ по деломъ ихъ (и судимы были мертвые по написанному в книгах о делах их)» (Гл. 20: 11-12).

О каких книгах, имеющих записи о делах христиан, ведется речь? Ни один из богословов, толковавших это место, не объясняет этого. Что же касается особой («иной») «книги жизни», то ее назначение объясняет Апокалипсис: в нее вписаны души праведных, удостоенных вечной жизни на небесах: «И кто не был записан в *книге жизни*, тот был брошен в озеро огненное» (Гл. 20:15). То есть на Страшном суде присутствуют два разных типа книг: в одни внесены земные деяния христиан, по ним и будет вершиться суд. Поскольку о них говорится во множественном числе, то надо понимать, их несколько, может быть, даже много. А в другую — единственную книгу жизни заносятся души, заслужившие вечное пребывание на небесах.

В одном из тропарей, читаемых во время службы на первой неделе Великого поста (перед Пасхой), говорится: «На Страшном судилищи без оглагольников (обличителей) обличаюся, без свидетелей осуждаюся; *книги бо совестные разгибаются и дела сокровенные открываются*».

Очевидно, речь идет о тех же многочисленных книгах, о которых говорит «Апокалипсис». Но в тропаре они имеют уточняющее название — «совестные», т. е. «сведующие», «знающие», можно сказать, «возвещающие»[80] (ср.: «Грядущая пред пришествиемь да *съвестять* вамь»). То есть это книги, знающие и повествующие о человеческих деяниях. Такое их восприятие отразилось на Руси довольно рано, еще в «Изборнике 1076», составленном для Святослава Ярославича, в 1073–1076 гг. княжившего в Киеве: «Яко да написаетъ ся въ твоеи мысли вьсегда (да запечатлится в твоем сознании навечно): Вьтораага пришьствия Соудии Гърдыи на престоле седяштя: книгы отъвьрзаемы, дела таиная обличаема: любодеяния, татьбы (воровство), грабления, лихоимания (лихоимство), хоулы. клеветы, зависть...»[81]. Но ведь *все* известные нам летописи как раз и повествуют о человеческих деяниях, и не всегда самых достойных.

80 Корень «весть» сохранился в своем первоначальном смысле и в ныне употребляемых словах «вести», «известия», «ведущий», «ведающий» и даже «совесть», которое обретает значение «согласно пониманию, знанию».

81 Изборник 1076. — М., 1965. — С. 438–440.

В одном из списков «Повесть временных лет» так и озаглавлена: «Повесть времянных *дей* (деяний, поступков) Нестора черноризца Феодосіева Печерскаго монастыря»[82].

И в «Откровении» Иоанна Богослова, и в «Изборнике 1076», и в тропаре о «совестных книгах» сообщается во множественном числе. Но ведь и летописи велись во многих местах многими летописцами, и сохранились они в достаточном количестве. Так не на «Апокалипсис» ли и на великопостный тропарь ориентировались монахи, «труждаясь в делах летописания и поминая лета вечныя», к которым отходили после временных[83]?

Кому писал князь Владимир Мономах?

Хорошо известно так называемое «письмо» князя Владимира Мономаха Олегу Святославичу, князю черниговскому, представляющее собой заключительную часть трехсоставного «Поучения детям». И хотя в самом послании Мономаха черниговский князь не назван ни разу по имени, ни у кого из исследователей не вызывает сомнения адресат, поскольку Мономах обращается к убийце своего сына Изяслава, коим и был Олег Святославич.

Почему же обращение Владимира Мономаха не персонифицировано, хотя адресат легко угадывается? И почему сочинение Мономаха сохранилось в одном-единственном списке? И почему оно было включено именно в «Повесть временных лет», когда Мономах стал уже великим князем Киевским[84]?

Попытаемся разобраться в этих вопросах, для чего нам необходимо понять суть написанного самим Мономахом.

В «Послании» нет традиционного обращения к тому, кому пишут. И не потому, что Мономах не хотел проявить положенного в таком случае уважения к собеседнику. Дело в том, что Мономах изначально сосредотачивает свое внимание на себе самом, точнее собственной душе: «О, многострадальный и печальный я! — начинает он послание. — Много боролась с сердцем и одолела душа сердце мое. Поскольку мы тленны, и я задумывался, как предстать пред Страшным Судьею, покаяния и смирения не учинив меж собою (т. е. между князьями. — *А. У.*). Ибо если кто молвит: “Бога люблю, а брата своего не люблю”, — то ложь произносит. И еще (напомню слова евангелиста

82 *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. — Птрг., 1916. — С. XVIII.

83 Жития святых Российской церкви также иверских и славянских. Месяц октябрь. — СПб., 1856. — С. 356.

84 Вопрос о месте и времени включения «Поучения» в «Повесть временных лет», написанную монахом Киево-Печерского монастыря Нестором около 1113 г., до сих пор остается нерешенным. «Поучение» дошло до нас в составе «Лаврентьевского летописного свода» (1377 г.), который сохранил, по мнению А. А. Шахматова, поддержанную, с некоторыми уточнениями большинством ученых, вторую редакцию «ПВЛ», составленную около 1116 г. игуменом Выдубицкого монастыря Сильвестром. Третья редакция, завершенная около 1118 г. опять в Киево-Печерском монастыре, сохранилась в «Ипатьевском летописном своде» (начало XV в.). (См.: *Шахматов А. А.* Повесть временных лет... — С. I–XX.) До сих пор остается непонятным, как «Поучение», написанное, как полагают, в 1117 г., попало во вторую редакцию «ПВЛ», составленную в 1116 г., причем помещено под 1096 г., т. е. отнесено ко времени написания самого «Письма» Олегу Святославичу.

Матфея): “Если не отпустите прегрешений брату[85], то и вам не отпустит Отец ваш небесный”» (Матф. 6:15)[86]. (Здесь и далее перевод мой. — *А. У.*).

Вот основной посыл сочинения Владимира Мономаха: будучи смертными (тленными), следует думать не столько о сегодняшнем дне, сколько о грядущем Страшном суде и готовиться предстать пред Судьею.

Это лейтмотив практически всех древнерусских летописей: «О възълюблении князи русскии, не прельщаитесь пустошною и прелестною славою света сего, еже хужьши паучины есть и яко стень мимо идет; не принесосте бо на свет сей ничто же, ниже отнести можете»[87].

Вот как описаны в Волынской летописи последние минуты жизни князя Владимира Васильковича: «И бысть в четверг на ночь, поча изнемогати, <...> и позна в себе духъ изнемогающ ко исходу души, и возревъ на небо и воздавъ хвалу Богу, глаголя: “Бесмертный Боже, хвалю Тебе о всемь! Царь бо еси всим. Ты единъ во истину подая всей твари (всему живому. — *А. У.*) всебогатьствомь наслаждение. Ты бо створивъ мира сего, ты соблюдаешь, ожидая душа, яже помла, да добру жизнь жившимь почтеши, яко Богъ, а еже не покорившуся Твоимъ заповедемь, предаси суду. Весь бо суд праведный от Тебе, и бес конца жизнь от Тебе, благодатью своею вся милуешь притекающая к тебе”»[88].

А для того чтобы быть прощенным на Суде, необходимо простить и ближних своих, покаяться и проявить смирение.

Именно покаянием и смирением проникнуто все послание Владимира Мономаха. Он *не осуждает* Олега Святославича, друга юности, за убийство второго сына Изяслава во время их военного столкновения под Муромом, в вотчине Святославичей. Не случилось бы этого, если бы на то не была воля Божья: «Суд от Бога ему пришел, а не от тебя», — замечает Мономах. Но Олег Святославич был известен своим пристрастием к междоусобным княжеским распрям (за что удостоен автором «Слова о полку Игореве» прозвища «Гориславич»), случалось ему и половцев приводить на Русскую землю, потому и призывает его Владимир Всеволодович к смирению, прекращению вражды между князьями и раскаянию в содеянном.

«А мы — что представляем? — рассуждает далее Мономах, — люди грешные и лукавые! Сегодня живы, поутру мертвы; сегодня в славе и почете, а завтра в могиле позабыты... Посмотри, брат, на отцов наших: что они взяли (с собой) или чем опорочены? Только то или тем, *что они сотворили для души своей*» (с. 158).

Видимый мир тленен и временен, как жизнь. Нажитое достояние — это благочестие души. О своей душе и душе брата печется Мономах: «Когда же убили дитя мое и твое пред тобою, подобало бы тебе, увидев кровь его и тело

85 «Брат» в приведенном контексте олицетворяет духовное родство. Православные христиане обращаются друг к другу словами «братья и сестры». Но в словах Мономаха появляется и иной, конкретный смысл, поскольку Олег Святославич приходится ему и двоюродным братом, и кумом, крестившим в 1076 г. первенца Владимира Мономаха — Мстислава.

86 *Орлов А. С.* Владимир Мономах. — М.–Л., 1945. — С. 156.

87 Симеоновская летопись под 6778 г.: Полное собрание русских летописей. — Т. XVIII. — СПб., 1913. — С. 73.

88 Галицко-Волынская летопись // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. — М., 1981. — С. 406.

увянувшее, как цветок недавно отцветший, как ягненок закланный, подобало бы сказать, стоя над ним, вникнув в помыслы души своей: "Увы мне, что сотворил я?! ...Из-за неправды мира сего суетного снискал себе грех, а отцу и матери — слезы!" И сказал бы (словами) Давида: "Беззакония мои я сознаю, и грех мой всегда предо мною..."» (с. 158).

«А ежели начнешь каяться Богу, и ко мне добр сердцем станешь..., то и наши сердца обратишь к себе, и лучше будем жить, чем и прежде: я тебе не враг и не мститель. Не хотел ибо крови твоей видеть..., но не дай мне Бог видеть кровь ни от руки твоей, ни по повелению твоему, ни кого-нибудь из братьев. Если же лгу, то Бог мне Судья и крест честной... Не хочу я лиха, но добра хочу братьям и Русской земле... Если же кто из вас не хочет добра, ни мира христианам, да не будет и его душе от Бога дано мир увидеть на том свете. Не по нужде тебе говорю..., но (потому что) душа мне своя лучше всего света сего. На Страшном суде без обвинителей обличаюсь и прочее» (с. 160).

Первой фразой известного уже нам тропаря, напоминающего о Страшном суде, заканчивается в Лаврентьевском летописном своде «Послание» Владимира Мономаха.

Почему именно им? Названный Владимиром, а в крещении Василием, в честь его деда, крестившего в 988 г. Русь, Владимир Мономах с детства проникся духовной благодатью, а с юности возымел трепетный страх перед Страшным судом.

Будучи наездом в Киеве еще во время княжения в нем отца Всеволода Ярославича (1078–1093) или двоюродного брата Святополка Изяславича (1093–1113), Владимир оставил на крещатом столбе в Софии Киевской с южной стороны на предназначавшейся для мужской части княжеской семьи половине хоров характерную именно для него надпись крупными буквами: «Господи, помози (помоги) рабу своему Володимиру на мънога лета и (дай) прощение грехамъ на Судинь (день)»[89].

Очевидно, что жизнь свою Владимир Мономах строил по христианским заповедям, памятуя о смерти и Судном дне, на котором ожидал воздаяния по делам своим. Потому и каялся он в «Поучении» перед братьями своими и призывал их к покаянию, потому и внес в «Поучение» перечень деяний своих, прежде всего походов на врагов.

И сформировалось его «Поучение» не сразу, а уже в преклонном возрасте, когда он все больше задумывался о завершающемся жизненном пути, по его образному выражению, уже «на санях сидя» (на санях в Древней Руси отправляли в последний путь покойника).

И в летопись сочинение Мономаха попало неслучайно. Писал он его не для широкой публики. И предназначалось оно не столько Олегу Святославичу, сколько Высшему Судье на Страшном суде, пред которым сам без обличителей обличался Мономах. И перечисляя свои деяния, надеялся,

89 *Высоцкий С. А.* Средневековые надписи Софии Киевской. — Киев, 1976. — С. 49–50.

что по ним его и *судить* будут, или, во всяком случае, и его оправдательное слово зачтется.

Но и летопись имела направленность на Страшный суд будучи «совестной книгой» человеческих деяний. Совпала конечная цель двух сочинений, поэтому, думается, и было включено «Поучение» в переработанную в Выдубицком княжем монастыре «Повесть временных лет». Произошло это, нужно полагать, не без ведома или даже просьбы самого Владимира Мономаха, поскольку он являлся ктитором (покровителем) Выдубицкого монастыря, основанного его отцом Всеволодом Ярославичем.

«Поучение» отдельно не переписывалось и не читалось. Сохранился его единственный экземпляр в составе Лаврентьевского летописного свода. Для самообличения и покаяния пред Высшим Судьею этого было вполне достаточно. Единожды начертанное Слово бесследно не исчезает.

Роль знамений в русском летописании

Если окинуть общим взором *все* летописные своды XIV–XV вв. (начальной частью которых, как правило, выступает «Повесть временных лет»), то становится заметным особое внимание летописцев к различным небесным знамениям — затмениям солнца и луны, «кровавым» звездам и кометам, природным катаклизмам — землетрясениям, засухам, наводнениям и пр.

Известия о них — это не простая констатация факта, но и попытка разобраться в их назначении.

«В си же времена бысть знаменье на западе, звезда превелика, луче имущи акы кровавы, въсходящи свечера по заходе солнечнемь, и пребысть за 7 дний. Се же проявляше (предвещало) не на добро, посемь бо быша усобице (вражда) многы и нашествие поганыхъ на Русьскую землю, си бо звезда бе акы кровава, проявляющи (предвещала) крови пролитье», — замечает «Повесть временных лет» под 1065 г.[90] Стало быть, небесное знамение, посылаемое Богом людям, является *предзнаменованием* какого-то *события*.

«Знаменья бо в небеси, или звездах, ли солнци, ли птицами, ли етером чимъ, не на благо бывають, но знаменья сиця на зло бывають, ли проявленье рати, ли гладу, ли смерть проявляют» (с. 72), — поясняет далее летописец. И когда в январе–феврале 1102 г. было кряду несколько знамений: с 29 по 31 января восстала «пожарная заря от въстока и уга (юга) и запада и севера, и бысть тако светъ всю нощь, акы от луны полны светящься», а 7 февраля «бысть знаменье в солнци: огородилося бяше солнце в три дуги, и быша другыя дуги хребты к собе (хребтами одна к другой)», то, наблюдая эти знамения, «благовернии человеци со въздыханьем моляхуся к Богу и со слезами, дабы Богъ обратил знаменья си на добро...» (с. 117).

90 ПВЛ. – 1996. – С. 71.

Но чаще всего отмечаемые летописцами знамения предвещали «злые» события: засуху, голод, мор, нашествие врагов и т. д.

«В си же времена (1092 г. — *А. У.*) бысть знаменье въ небеси, яко круг бысть посреде неба превеликъ. В се же лето ведро (засуха) бяше (была), яко изгараше (горела) земля, и мнози борове (леса) възгарахуся сами и болота; и многа знаменья бываху по местомъ; и рать велика бяше от половець и отвсюду». «В си же времена мнози человеци умираху различными недугы» (с. 91).

В грядущих же вослед знамениям событиях летописцы угадывали Провиденье Господне и пытались объяснить его смысл: «Се же бысть за грехы наша, яко умножися греси наши и неправды. Се же наведе на ны (нас) Богъ, веля нам имети покаяние и всътягнутися от греха, и от зависти и от прочих злыхъ делъ неприязнинъ» (с. 91).

Можно выстроить логическую цепь событий, отмечаемых летописью: знамение, предвещающее событие, — само событие как Божье наказание за «грехи наши» — призыв к покаянию и искуплению грехов. В этой цепи я бы хотел особо выделить осуждение «неправды» в людях — Божий суд, а уж потом наказание — голод, мор, нашествие врагов.

Особую роль играли затмения солнца в жизни князей. Неслучайно князей называли в фольклоре и литературе «солнцами». Например, князь Владимир назван «красным солнышком» в былинах, Игорь и Всеволод Святославичи — двумя солнцами в «Слове о полку Игореве». В роду последних — черниговских князей Ольговичей — солнечное затмение имело особую, роковую роль. Исследователь «Слова» А. Н. Робинсон подсчитал, что за одно столетие с 1076 по 1176 г. двенадцать солнечных затмений приходились на годы смерти тринадцати князей этого рода! Причем в восьми случаях затмения предшествовали смерти князей. Тринадцатое затмение 1 мая 1185 г. ознаменовало плен Игоря Святославича во время знаменитого теперь во всем мире его похода на половцев. Такого унижения русские князья не испытывали до этого[91].

«Ни хытру, ни горазду... Суда Божиаго не минути», — замечает автор «Слова». Игорь выступил в поход, обуреваемый гордыней: «Переднюю славу похитимъ, а заднюю си сами поделимъ!»[92] Гордыня первенствует во грехах. «Я — на тебя, гордыня, говорит Господь» (Иеремия, 50:31). Греха гордыни боялся Владимир Мономах, ставя его средь других на первое место: «О Владычице Богородице! Отъими от убогаго сердца моего гордость и буесть, да не възношюся суетою мира сего в пустошнем семь житьи»[93].

Его слава, добытая в походах на половцев (именно Владимира Святославича следует понимать под «старым Владимиром» в «Слове»), не дава-

91 *Робинсон А. Н.* Солнечная символика в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI–XVII вв. — М., 1978. — С. 16.

92 Слово о полку Игореве. Серия: Литературные памятники. — М.–Л., 1950. — С. 21, 26.

93 *Орлов А. С.* Владимир Мономах... — С. 132.

ла покою Игорю, чье сердце как раз и было в «буести закалено»[94]. Гордыня и «буесть»[95] двигали его в этот поход, и за них был он наказан пленом.

Было ему знамение: солнце ему тьмой путь заступало, удерживая от похода, но не внял Игорь Божьему знаку, ступил из света христианской благодати во тьму страсти. Весь поход князя Игоря, битвы и плен происходят, по описанию безымянного гения, во тьме! И только после плача-молитвы Ярославны к трем стихиям — ветру (воздуху), Днепру (воде) и солнцу (свету), олицетворяющим, кстати сказать, в христианстве триединого Бога-Троицу[96], и раскаяния в плену (трогательны его искреннее покаяние в Ипатьевской летописи и молитва к Богу) Божьим провидением был изведен из плена-тьмы и опять оказался на свете — в Русской земле: «Солнце светится на небесе, Игорь князь въ Руской земли»[97].

Убеждение, что знамение — это предупреждение, строилось на Св. Писании — Библии, и в частности Евангелиях и «Апокалипсисе» Иоанна Богослова. В нем семь ангелов, вострубив, предвещают *конец света*, и на небесах появляются Божьи знамения, а на земле — наказания людям за их неправедную жизнь и грехи: и град, и огонь, и болезни, и потопы, и нашествия саранчи и т. д. «Се оуже наказаеть ны Богъ знаменьи, земли трясениемъ его повеленьемь: не глаголеть оусты, но делы наказаеть. Всемъ казнивъ ны, Богъ не отьведеть злаго обычая. Ныне землею трясеть и колеблеть, безаконья грехи многая отрясти хощеть, яко лествие от древа», — замечает Серапион, епископ Владимирский (XIII в.)[98]. Поскольку, по пророчеству, перед концом света их будет особенно много, летописцы фиксировали небесные знамения и следующие за ними казни Божьи, как бы задаваясь постоянно терзающим всех вопросом: не настали ли последние времена? Ведь точное время Страшного суда неизвестно: «Несть вам разумети временных лет, яже Отець Своею властию положи», — говорит Господь[99]. То есть знать продолжительность *текущего* только ***до*** Страшного суда *времени*. Но знамения и следующие за ними явления — это свидетельства Бога о близости его. И каждый православный должен в любую минуту быть готовым предстать перед Высшим судом. Об этом он обязан постоянно помнить, как помнил Владимир Мономах, а забывшим напоминает Серапион Владимирский: «Слышасте, братье, самого Господа, глаголяща въ Евангелии: “И въ последняя лета будет знаменья въ солнци, и в луне, и въ звездахъ, и труси по местомъ, и глади”. Тогда реченное Господомъ нашимъ ныня

94 Слово о полку Игореве... — С. 20.

95 «Буесть» — это не только отвага, но и запальчивость, заносчивость, дерзость, необузданность: «Иже не хранитъ... заповедей, но буестию и гордостию ино нечто паче заповеданныхъ творити дерзнетъ, и чести... да извержется...» (Словарь русского языка XI–XVII веков. Вып. 1. — М., 1975. — С. 349).

96 Ср. из «Беседы трех святителей»: Вопрос: «Что высота небесная и широта земная и глубина морская? Тол. Отец и Сынъ и Святый Духъ» // Памятники отреченной русской литературы, собраны и изданы Н. С. Тихонравовым. Т. 2. — М., 1863. — С. 436.

97 Там же. — С. 30.

98 Памятники литературы Древней Руси (далее — ПЛДР). XIII век. — М., 1981. — С. 440.

99 Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г.: Труд учеников Н. С. Тихонравова. Вып. 1. — М., 1892. — Л. 83–83 об. Ср. с текстом Деяний в Библии: «Рече же к нимъ, несть ваше разумети времена и лета, яже Отецъ положи своею областию» (1;7).

збысться — при насъ, при последнихъ людяхъ. Колико видехомъ солнца погибша и луну померькъшю, и звездное пременение!»[100].

Предвещание затмением солнца кончины князя — это малое напоминание о большом. Каждый, будь он даже князь, не избежит малого суда — смерти, «отдавъ общий долгъ, егоже несть убежати всякому роженому (отдав общий долг, который не дано избежать никому из родившихся)»[101], и предстанет пред всеобщим — Страшным судом в последние времена.

Можно ли было хотя бы приблизительно предположить, когда они наступят?

Когда же настанет Суден день?

Человечество всегда отличалось любопытством. В том первопричина и грехопадения Адама и Евы. Знать о грядущем Судном дне и не пытаться установить время его — не в характере людей. По крупицам собирались, сопоставлялись, анализировались скудные сведения из пророчеств и строились прогнозы о нем.

Первоначально как указания на последние времена воспринимались знамения и природные явления: засухи, наводнения, эпидемии. В XIII в. — нашествие монголо-татар, в которых увидели нечестивое библейское племя Гога и Магога, заточенное царем Гедеоном в недоступных горах и пробившееся попущением Божием на свободу перед концом света: «Того же лета явишася языци, ихже никтоже добре ясно не весть, кто суть и отколе изидоша, и что язык ихъ, и которого племени суть, и что вера ихъ; и зовут я Татары.., о нихъже Мефодий Патарский епископъ сведетельствует: яко си суть ишли ис пустыня Етриевьскы, суще межю встокомъ и северомъ; тако бо Мефодий рече: яко къ *скончанью временъ* (выделено мной. — *А. У.*) явитися темъ, яже загна Гедеонъ, и попленять вся землю отъ встока до Ефранта, и отъ Тигръ до Понетьскаго (Понтийского) моря...»[102].

Изведены они были Богом в наказание погрязшим в грехах народам: «...За умноженье безаконий нашихъ попусти Богъ поганыя, не акы милуя ихъ, но насъ кажа (наказывая), да быхомъ встягнулися отъ злыхъ делъ. И сими казньми казнить насъ Богъ, нахоженьемъ поганыхъ, се бо есть батогъ Его, да негли встягнувшеся... отъ пути своего злаго...», — замечает Лаврентьевская летопись под 1237 г. о походе Батыя на Русь[103].

Но и в XIII в. конец света не наступил, а ростки рационализма и прагматизма подтолкнули к более точным математическим его расчетам. Господь сотворил видимый мир за шесть дней, седьмым был день отдыха — Воскресе-

100 ПЛДР. XIII век. — С. 440. Ср. Евангелие от Луки: «И будут знамения в солнце и луне и звездах, а на земле уныние народов и недоумение» (21;25).

101 ПЛДР. XIII век. — С. 406.

102 Летопись по Лаврентьевскому списку. — Изд. 3-е. — СПб., 1897. — С. 423.

103 Там же. — С. 439–440.

ние. Седмица воспринималась как символ. Если день символизирует тысячелетие, то, стало быть, мир простоит семь тысячелетий от своего сотворения, или до 1492 г. (7000 – 5508 = 1492) от Рождества Христова. До этого срока были рассчитаны пасхалии — т. е. дни празднования главного христианского праздника по годам.

В одной из них после указанной даты, т. е. после 7000 (1492) г., имеется очень важное для рассматриваемого нами вопроса заключение: «Зде страхъ, зде скорбь, аки в распятии Христове сей кругъ бысть, сие лето и на конецъ явися, въ неже чаемь и всемирное Твое пришествие»[104].

Какое отношение имели пасхалии к летописям? Никакого! А вот летописание к пасхалиям — самое непосредственное. Исследовавший этот вопрос еще в конце XIX в. академик М. И. Сухомлинов [105] обнаружил, что сам принцип изложения событий по годам с неукоснительным перечнем ***всех лет*** и краткими погодными записями восходит к пасхальным таблицам.

В одной из рукописей XIV в. он обнаружил пасхальную таблицу с не характерными для пасхальных таблиц, но близкими к летописям записями под тем или иным годом. Выразив буквенные обозначения лет цифрами, он получил следующий ряд известий:

Въ лето 6805. Въ лето 6806. Дмитрии родися. Въ лето 6807. Въ лето 6808. Въ лето 6809. 6810. Борис преставися князь.

Въ лето 6811. Талая зима.

Въ лето 6812. Андреи князь преставися.

Въ лето 6813. 6814. 6815. 6816. 6817. 6818. 6819.

Въ лето 6820. Тохта умре.

Въ лето 6821. Избякъ седе.

Въ лето 6822.

Въ лето 6823. Торжекъ взятъ. 6824. На Ловоти стояли. 6825. Кавадеево. Въ лето 6826. Михаило убитъ.

Въ лето 6827. Дорого морь.

Въ лето 6828. 6829. Солнце погибло.

Въ лето 6830. 6831. Дмитрий селъ.

Сходство этих записей с погодными летописными очевидна:

Въ лето 6525. Ярославъ иде къ Берестию; и заложена бысть Святая София Кыеве.

Въ лето 6526. Въ лето 6527.

Въ лето 6528. Родися Володимиръ сынъ у Ярослава.

Въ лето 6529. Победи Ярославъ Брячислава.

Въ лето 6530. Въ лето 6531. Въ лето 6532. Въ лето 6533. Въ лето 6534. Въ лето 6535. Въ лето 6536. Знамение змиево на небеси явися[106].

104 *Жмакин В.* Митрополит Даниил и его сочинения. — М., 1881. — С. 364.

105 *Сухомлинов М. И.* О древней русской летописи как памятнике литературном // Исследования по древней русской литературе. — СПб., 1908. — С. 1–247.

106 Там же. — С. 40–49.

Русские летописи при значительном жанровом и тематическом отличии от западноевропейских хроник и византийских хронографов в мировоззренческой основе своей все же имели с некоторыми из них общее начало — пасхальные таблицы, давшие самобытному русскому жанру внешнюю форму: «Все русские летописи самым названием "летописей", "летописцев", "временников", "повестей временныхъ летъ" и т. п. изобличают свою первоначальную форму: ни одно из этих названий не было бы им прилично, если бы в них не было обозначаемо время каждого события, если бы лета, годы не занимали в них такого же важного места, как и самые события. В этом отношении, как и во многих других, наши летописи сходны не столько с писателями византийскими, сколько с теми временниками (annales), которые ведены были издавна, с VIII века, в монастырях Романской и Германской Европы — независимо от исторических образцов классической древности. Первоначальной основой этих анналов были пасхальные таблицы»[107].

Таким образом, конструктивно-мировоззренческой основой летописей становится перечень *всех* временных лет, даже тех, в которые не внесены какие-либо исторические сведения. По мнению академика М. И. Сухомлинова, «одною из причин, почему событие занесено в летопись, остается непременно год, в котором оно случилось. Напротив того, годы внесены совершенно независимо от событий. Доказательством этому служат сто семь лет, означенных, но не описанных в древней летописи. Отсюда следует прямое заключение и об остальных годах: значит, и они выставлены были прежде, нежели понадобились для определения времени какого-либо события. Ряд пустых годов был вполне у места только на пасхальных таблицах, где каждый из них имел смысл по отношению к кругу церковных праздников. Таким образом, ряд лет является древнейшею и существенною особенностью летописи, определившею навсегда ее форму»[108].

Поскольку в XI в., когда в Киево-Печерском монастыре зарождалось русское летописание, пасхалии уже были рассчитаны до 7000 (1492) г., то был известен и перечень «вр***Е***менных лет» до 1492 г. То есть *летопись изначально* в хронологической основе своей *имела временной предел* — 1492 г. После него, как и в пасхалиях, мыслился конец света. Потому-то всем христианским миром конец XV в. воспринимался как самое *реальное время* второго пришествия Христа и Страшного Суда.

В «Похвальном слове Сергию Радонежскому», написанному в 1412 г., Епифаний Премудрый с убежденностью свидетельствует: «Съй ми есть и первый и последний въ нынешняа времена; сего Богъ проявилъ есть въ *последняа времена* на *скончание века* и *последнему роду* нашему, сего Богъ прославилъ есть в Руской земли и на *скончание седмыя тысяща* (выделено мной. — *А. У.*)...»[109].

107 *Сухомлинов М. И.* О древней русской летописи как памятнике литературном... С. 31.

108 Там же. — С. 50.

109 *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. — М., 1998. — С. 278.

К «концу мира» и готовились.

Достаточно сказать, что во второй половине XV в. отмечается небывалый дотоле исход целыми княжескими и боярскими семьями в монастыри. Уход от соблазнов мира тленного ради вечного спасения. Среди князей Мономахова рода такая практика бытовала и ранее, и если не уход в монастырь как смысл жизни, то хотя бы пострижение в монахи и принятие схимы пред близкой кончиной. Например, князь Александр Невский принял пострижение и схиму буквально за несколько часов до своей кончины 14 ноября 1263 г. Так поступали и его сыновья, и все внуки, и правнуки вплоть до московского князя Дмитрия Ивановича Донского (1350–1389), нарушившего эту традицию[110]. Но, что интересно, ни один из великих князей Московских и всея Руси после него не был удостоен святости. Да и сам он был причислен к лику святых только в 1988 г. Хотя, конечно, дело тут не в принятии или непринятии пострига: не все принявшие монашество князья становились святыми, и, наоборот, многие не успевшие принять его были канонизированы, особенно это касается князей страстотерпцев, как, например, Бориса и Глеба, Михаила Черниговского и др. Вопрос — в отношении к княжеской власти как мирскому служению Богу. И служение это не всегда было богоугодным. Но это уже тема отдельного разговора.

Весь XV век — это время приуготовления к концу света. И фактически все глобальные исторические события воспринимались и трактовались в этом русле.

Когда в 1453 г. пал под натиском турок Константинополь, оплот православия, столица славной былым могуществом Византии, то о скором конце мира заговорили как теперь уже о само собой разумеющемся событии. Правда, в Новгороде, а затем и в Москве появились сторонники иной точки зрения, представители «ереси жидовствующих», сомневавшихся как в Божественной сути Христа, так и в верности расчетов его Второго пришествия. О сильном брожении умов в конце XV в. писал тогда Иосиф Волоцкий: «Ныне же и в домехъ, и на путехъ (в дороге), и на тържищахъ (рынках) иноци и мирьстии (иноки и миряне) и вси сомняться, вси о вере пытают»[111].

У летописей была своя задача: отнюдь не равнодушно внимая добру и злу (зло всегда осуждалось!), фиксировать «што ся здея в лета си»[112] — человеческие деяния. Не запечатлевать только случившееся по воле Божьей без человеческого участия, а именно *сделанное*, совершенное *волею* людей. Ибо по поступкам, по осознанным делам человека, представляющим собой выбор между добром и злом, будет вершиться Божий суд[113].

110 Правда, в помещенном в летописях под 1389 г. похвальном слове князю есть замечание, что Дмитрий Иванович все время помышлял об иночестве, но не случилось этого.

111 *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. — Изд. 4-е. — М., 1982. — С. 164.

112 ПВЛ. — С. 12.

113 «Летописца гораздо более занимает сам человек, его земная и особенно загробная жизнь, — замечает В. О. Ключевский. — Его мысль обращена не к начальным, а к конечным причинам существующего и бывающего. <...> Летописец ищет в событиях нравственного смысла и практических уроков для жизни; предмет его внимания — историческая телеология и житейская мораль» // *Ключевский В. О.* Сочинения в девяти томах. Т. 1. Курс русской истории. — М., 1987. — С. 113.

«Сия вся написанная, — замечает летописец XV в., — ... иже только от случившихся в нашей земле несладостная нам и неуласканная (неприкрашенная) изглаголавшим, но изустительная (побуждающее) и к пользе обретающаяся и восставляющая на благая и незабытная; мы бо не досажающе, ни поношающе, ни завидяще чти честных (чести почетных лиц) таковая вчинихом, яко же обретаем начального летословца Киевского, иже вся временнобытства земская не обинуяся показуеть, но и прьвии наши властодрьжцы без гнева повелевающе вся добрая и недобрая прилучившаяся написовати, да и прочии по них образы явлени будут, якоже при Володимере Мономасе, оного великого Селивестра Выдобыжского, не украшая пишущего...»[114].

Как в Синодик вписывались все новые и новые имена усопших христиан для поминовения, так в летопись вписывались все новые и новые деяния людей, и прежде всего наделенных Богом властью князей: «Богь даеть власть, ему же хощеть; поставляеть бо ... князя Вышний, ему же хощеть, дасть», — замечает «Повесть временных лет» под 1015 г.[115] Поэтому крайне редко летописец дает *свою оценку* деятельности князя, ибо не он уполномочил его властью, но Бог, и пред Богом ответствен правитель сам, как и вся земля его (народ): «Аще бо кая земля управится пред Богомь, поставляеть ей ... князя праведна, любяща судъ и правду (закон)... Аще бо князи правьдиви бываюіть в земли, то многа отдаются согрешенья земли; аще ли зли и лукави бываюіть, то болше зло наводить Богъ на землю, понеже то глава есть земли. Тако бо Исаия (пророк) рече: "Согрешиша от главы и до ногу, еже есть от цесаря и до простыхъ людий". "Люте бо граду тому, в немь же князь унъ", любяй вино пити съ гусльми и съ младыми светникы. Сяковые бо Богъ даеть за грехы, а старыя и мудрыя отъиметь...»[116].

Помнил летописец и заповеди Божии, одна из которых гласит: «Не судите, да несудими будете. Имже бо судомъ судите, судять вамъ» (Матф. 7:1-2). Грех осуждения и мнения («Всемъ страстямъ мати — мнение; мнение — второе падение», — заметил один из учеников Иосифа Волоцкого)[117] — не для монахов, чаще всего выступавших в роли летописцев. Отсюда отсутствие субъективности и собственного мнения в оценке событий и даже сохранение противоположных своей точек зрения на многие из них. Например, «Повесть временных лет» донесла до нас два мнения по поводу апостольского учения на Руси и ее крещения: по раннему, сторонником которого был и Нестор, не было апостолов на Руси («телом апостоли не суть сде были»), а крещение ее осуществлено кн. Владимиром по воле Божьей. Согласно другой, апостол Андрей посетил Киевские горы, благословил их и предсказал, что «на сихъ гораъ восияеть благодать Божья»[118].

114 *Орлов А. С.* Владимир Мономах... — С. 43–44, прим. 1.

115 ПВЛ. — С. 62.

116 Там же.

117 *Милюков П.* Очерки по истории русской культуры. Ч. 2. — СПб., 1897. — С. 25.

118 ПВЛ. — С. 9, 39.

По раннему мнению, князь Владимир Святославич Промыслом Божиим принял христианство и крестил Русь. Его придерживались первый митрополит из русских Иларион — автор знаменитого и непревзойденного «Слова о Законе и Благодати»[119], и его последователь Нестор — агиограф и летописец Киево-Печерского монастыря. По более позднему, сторонником которого был, по-видимому, игумен Выдубицкого монастыря Сильвестр, — благодаря деяниям и пророчеству апостола Андрея, благословившего Киевские горы[120].

Из-за благоговейного отношения к Слову как Истине («Слово есть Бог» [Иоанн.1;1], Бог есть Истина, значит Слово есть Истина), благоверный христианин-летописец сохранял все запечатленные до него в слове версии, ибо не мнил о них и главную цель своего труда видел в донесении их на Страшный суд. Истина же устанавливается Высшим Судией — Богом, а солгавший понесет наказание. Именно поэтому в древнерусских сочинениях XI–XV вв. не было вымысла: писать сакральным — церковнославянским — языком божественной службы можно было только о правде и Истине.

Поскольку конец мира ожидался в 1492 г., то подавляющее большинство летописных сводов (т. е. содержащие как более ранние летописи, начиная с «Повести временных лет», так и ее продолжавшие, вплоть до XV в.) заканчивало свое повествование в середине или во второй половине XV в. — накануне судьбоносного для мира события. Например, общерусский летописный свод 1448 г., составленный в Москве, лег в основу «Софийской первой летописи» и «Новгородской четвертой летописи», написанных в последней четверти века в Новгороде. Следующий общерусский летописный свод датируется учеными 1479 г. Он был доведен до **7000 (1492)** г. и сохранился в так называемом Уваровском списке Московского летописного свода XV в. Предположительно, около 1493 г. составлена Погодинская летопись, около 1495 г. — Мазуринская, около 1497 г. — Прилуцкая и многие другие.

Московский летописный свод конца XV в. стал основой царского летописания XVI в.[121]

Обращает на себя внимание, что летописание XV в. носит не местный, а *общерусский* характер. Судьба всей Русской земли беспокоит христианина-летописца, а не только отдельно взятого родного княжества.

Общее испытание, как известно, объединяет.

119 См.: *Ужанков А. Н.* Из лекций по истории русской литературы XI — первой трети XVIII в. «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского. — М., 1999.

120 Сын Ярослава Мудрого Всеволод (1030–1093, киевский князь в 1078–1093 гг.) получил при крещении имя Андрей. Его вотчиной стал город Переяславль, в котором в 90-е г. его сыновьями Ростиславом и Владимиром сооружается первая на Руси церковь во имя св. апостола Андрея, а рядом с Киево-Печерским монастырем князь Всеволод основал Выдубицкий монастырь. Его сын Владимир (Мономах), став в 1113 г. киевским князем, перенес летописание из Печерского в Выдубицкий монастырь. В 1118 г., т. е. уже после работы над новой редакцией «Повести временных лет», в которую и вошло предание об апостоле Андрее, игумен Сильвестр был переведен на епископскую кафедру в Переяславль. В это время в Киеве княжил Владимир Всеволодович Мономах (1113–1125).

121 См.: *Лурье Я. С.* Общерусские летописи XIV–XV вв. — Л., 1976.

«Книги Бытия»

Древнерусские летописцы, используя «прием исторической ретроспективной аналогии»[122], постоянно проводили параллели между библейскими героями и их деяниями и своими князьями и событиями русской истории.

Например, уже в самом начале «Повести временных лет» (в ее еще не имеющей погодной разбивки, если так можно выразиться, «доисторической части») помещено широко известное предание о хазарской дани.

После смерти братьев Кия, Щека и Хорива нашли полян на Днепровских кручах хазары и обложили данью. Посоветовавшись, поляне «дали от дыма по мечу», и отнесли их хазары к своему князю и старейшинам. Увидев новую дань, «сказали старцы хазарские: "Не добрая дань эта, княже: мы добыли ее оружием, острым только с одной стороны, — саблями, а у этих оружие обоюдоострое — мечи. Им суждено собирать дань и с нас, и с иных земель"». А поскольку предсказание сбылось, то летописец объясняет тому причину: «Не по своей воле говорили они, но по Божьему повелению». И приводит библейскую аналогию: «Так было и при фараоне, царе египетском, когда привели к нему Моисея и сказали старейшины фараона: "Этому суждено унизить землю Египетскую". Так и случилось: погибли египтяне от Моисея, а сперва работали на них евреи. Так же и эти: сперва властвовали, а после над ними самими властвуют; так и есть: владеют русские князья хазарами и по нынешний день» (с. 148).

Для русского православного мировоззрения XI–XII вв. характерен религиозно-символический способ познания мира[123], и такое сопоставление позволяло увидеть трансцендентный смысл разделенных Рождеством Христовым разновременных событий.

Православному сознанию присуще представление о бинарной «картине мира»: мир делится на сакральный небесный (как говорили в Древней Руси — «горний») и материальный «дольний» — земной. Сакральный мир пребывает в вечности, земной мир — вр*е*менный, и его бытие измеряется временем.

Смысл земной (ограниченной во времени) жизни человека — в приуготовлении души к вечному бытию в небесной обители с Богом и праведниками.

Линейный временной поток земной истории человечества (ограниченный началом и концом) делится Рождеством Христовым на два временн*ы*х неравноценных отрезка: Ветхозаветную историю — эпоху Закона (регламентирование земной жизни десятью заповедями, полученными Моисеем от Бога) и Новозаветную — эпоху Благодати (христианского учения о спасении души в будущем веке).

---

122 *Кусков В. В.* Исторические аналогии событий и героев в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Комплексные исследования. — М., 1988. — С. 68.

123 *Ужанков А. Н.* О принципах построения истории русской литературы XI — первой трети XVIII веков. — М., 1996. — С. 28–37.

В «Слове о Законе и Благодати» Иларион называет Ветхий Завет слугой и предтечею Благодати и Истины. Ветхий Завет только приуготовляет к восприятию Истины, но не спасает. Истина есть Бог. И спасительное учение приходит с Сыном Божиим — Христом. Спасение возможно через крещение и исполнение в дополнение к десяти заповедям еще девяти «заповедей блаженства», данных Иисусом Христом своим ученикам.

Своим приходом в сей мир во плоти Иисус Христос соединил мир горний и дольний: сверху — вниз — вверх. Святые соединили оба мира (представляющих единое целое) снизу вверх: праведной жизнью на земле и пребыванием рядом с Богом на небесах.

Пребывание праведных отцов, Спасителя и святых в мире дольнем, внесло ***сакральный смысл*** в человеческую историю: в ней нет ничего случайного (как и в жизни человека), но все Промыслительно, тем самым обнаружилась связь двух миров, и история обрела эсхатологический (спасительный) смысл[124].

Эта соотнесенность вечного и вр**е**менного отражена не только в ежегодно повторяющихся праздниках православного календаря, но и постоянно ощущается в ходе литургии, заключающей в себе «символические указания на целую жизнь Господа Иисуса Христа»[125] в каждом действии священника.

Христианский праздник не просто воспринимается как *память* о каком-то событии священной истории, но *само событие переживается* молящимися в момент церковной службы (вот почему службам присущи глагольные формы настоящего времени), воспроизводящей его здесь и ныне[126].

Сакральная же связь двух миров происходит во время евхаристии — Пресуществлении Святых Даров (преобразовании вина и просфоры в кровь и тело Христово).

«В событиях священной истории — Ветхого и Нового Заветов — обнаруживаются непреходящие явления, как бы живущие вечно, повторяющиеся в ежегодном круговороте не только праздников, но и всех дней недели, связанных с той или иной памятью о священных событиях»[127].

Вот почему «ветхозаветные и новозаветные события занимают совершенно особое место в системе времени средневекового сознания. Хотя они относятся к прошлому, но в каком-то отношении они одновременно являются и фактами настоящего <...>

124 «История, с религиозной точки зрения, есть развертывание во времени Божественного замысла, результат действия в тварном мире Провидения Божия и людей, наделенных свободной волей. История — это форма свидетельства Бога о Себе. И потому на историках — свидетелях и исследователях жизни человечества — всегда лежит груз особой религиозной ответственности (меру которой хорошо понимали, к примеру, летописцы Древней Руси). Приврать, переиначить, "свернуть" или "развернуть" историю — это значит возвести ложь на Самого Бога, извратить Его дела, затемнить Его образ, пересечь пути, ведущие к Нему. Все это — "дела тьмы" (Рим.: 13,12), стремящейся оторвать погибающую тварь от Творца и Спасителя», — констатирует современный исследователь. См.: *Лаушкин А. В.* Внимание: опасность! // Ложь «новых хронологий». Как воюют с христианством А. Т. Фоменко и его единомышленники. — М., 2001. — С. 15–16.

125 *Митрополит Вениамин (Федченков)*. О богослужении православной церкви. — М., 1999. — С. 300.

126 *Лихачёв Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. — Изд. 3-е. — М., 1979. — С. 271–272.

127 Там же. — С. 272.

События священной истории придают смысл событиям, совершающимся в настоящем, они объясняют состояние вселенной и положение человечества относительно Бога»[128].

Сопоставляя современную ему действительность с явлениями Священной истории, древнерусский книжник видел в своем настоящем соотнесенность с сакральным прошлым — *со-бытие*.

Это были отнюдь не случайные, а наделенные определенным *историческим смыслом* сопоставления деяний ветхозаветных героев с поступками князей[129], в то же время сравнения с новозаветными лицами крайне редки.

Цитаты из Нового Завета использовались в основном в произведениях, затрагивающих вопросы веры и церковной жизни: крещение княгини Ольги, диалог Философа и князя Владимира («Речь Философа»), крещение Руси, установление церковных праздников Преображения и Успения, похвалы князю и т. д.

Новозаветные книги, написанные апостолами — учениками Христа, христологичны, в них изложены основы христианства. Поэтому и ссылаются на положения из них в вопросах веры.

Ветхозаветные книги, написанные пророками, — *историчны*, в них изложена *история* народов (и прежде всего израильского) от сотворения мира до Рождества Христова.

Ветхозаветные события выступают *прообразами* новозаветных и несут в себе пророчества о них.

Библия открывается книгой «Бытие», повествующей о шести днях творения, грехопадении Адама и Евы, познании людьми добра и зла, расселении их по всему лицу земли после потопа и т. д.

«Повесть временных лет» начинает свое повествование с рассказа о расселении людей из племени Ноя после потопа с целью показать, что от *библейского* Иафета, сына Ноя, пошли славяне, а немногим позднее в «Речи Философа» кратко излагается вся земная история от шести дней творения до Рождества Христова, т. е. практически содержит сжатую ветхозаветную историю.

Библия завершается «Откровением» святого Иоанна Богослова о Страшном суде.

«Речь Философа» завершается описанием «запоны» (видимо, холста) с впечатляющей картиной Страшного суда и страданием грешников в аду.

Совершенно очевидна соотнесенность повествования «Повести временных лет» и Библии. Точнее, многих составляющих ее книг, поскольку полный перевод Библии на Руси был осуществлен к 1499 г. Древнерусским летописцам были хорошо известны книги «Бытие», «Исход», «Левит», «Второзаконие», 1–4-я книги «Царств», Иова, Псалтырь (когда-то по ней учились читать), «Притчи Соломоновы», Екклезиаст, «Песнь песней», «Иисус Си-

128 *Лихачёв Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. – С. 272.

129 См.: *Данилевский И. Н.* Библия и Повесть временных лет (К проблеме интерпретации летописных текстов) // Отечественная история. — 1993. — № 1.

рахов», «Пророки» и т. д. Конечно же, все четыре Евангелия и, несомненно, «Апокалипсис»[130].

Соотнесенность летописей и Библии заключается в *осмыслении исторического процесса*. Была мировая история и история избранного народа. «Повесть временных лет» включила историю Древней Руси в мировую, поведала о появлении «новых людей» (так называли христиан) и о начальной истории православной Руси в *новозаветный период*.

Появление «новых людей» — восточных славян — в христианской семье, по мнению летописцев, неслучайно. Об этом с историко-богословских позиций говорил еще пресвитер Иларион 25 марта 1038 г. в канун Пасхи в проповеди по случаю освящения в 50-летний юбилей крещения Руси новопостроенной церкви Благовещения на Золотых воротах в Киеве: «Лепо бо бе Благодати и Истине (т. е. христианству. — *А. У.*) на новы люди въсиати... И събысться о насъ языцех реченое: "Открыеть Господь мышцу свою святую пред всеми языкы и узрять вси конци земля спасение, еже от Бога нашего"»[131].

Промыслом Божьим и *свободой* выбора веры князем Владимиром объясняет Иларион приход христианства на Русь.

Монах Киево-Печерского монастыря Нестор разделял эти взгляды. Он описал *испытание вер* князем Владимиром и *выбор* среди них христианства.

Но если в Ветхом Завете рассматривается постулат *избранничества иудеев,* то «Повесть временных лет» говорит о равенстве всех народов, принявших веру Христову.

История молодой православной Руси находится уже по эту сторону границы Рождества Христова — в новозаветном периоде. Но если в ветхозаветной истории обнаруживаются прообразы новозаветной, стало быть, они приложимы и к истории Руси как части истории новозаветной. Так и появляются сравнения русских православных князей с библейскими персонажами. Интересно в этой связи отметить, что для некрещеных князей летописцы, за редчайшим исключением, не приводят параллелей из Библии, хотя ветхозаветные лица в силу объективных причин также не были христианами.

Связывает ветхозаветную историю и историю славян происхождение последних от библейского Иафета (Афета), сына Ноя, которому достались в удел после потопа и разделения земель «полунощныя страны и западные», в том числе и территории по Днепру, Десне, Припяти, Двине, Волге и т. д. (с. 7–8). «По разрушении же столпа (Вавилонского. — *А. У.*) и по разделении народов взяли сыновья Сима восточные страны, а сыновья Хама — южные страны, Иафетовы же взяли запад и северные страны. От этих же 70 и 2 язык (т. е. народов. — *А. У.*) произошел и народ славянский, от племени Иафета» (с. 144).

Стало быть, нет перерыва в истории, начавшейся в библейские времена, есть единый временной поток, но в новозаветный период появился новый народ — христиане.

130 *Алексеев А. А.* Текстология славянской Библии. — СПб., 1999. — С. 198.

131 «Слово о Законе и Благодати» // Альманах библиофила. Вып. 26. — М., 1989. — С. 170, 176.

Киевский (с 980 г.) князь Владимир Святославич и открывает новую — христианскую (т. е. новозаветную) — эпоху в истории Древней Руси. Смысл его жизни — язычника, а потом христианина — летописец пытается объяснить посредством ретроспективной аналогии с библейскими героями.

Уже происхождение его от «свободного» отца (князя Святослава) и «рабыни» матери (его мать Малуша, как свидетельствует летопись, была ключницей у княгини Ольги) в исторической ретроспекции «роднит» с библейским Измаилом, сыном Авраама и египтянки Агари, служанки Сарры.

Оба оказались притесняемы женщинами: после рождения у Сарры первенца Исаака сказала она Аврааму: «...Не наследует сын рабыни сей с сыном моим Исааком» (Быт.21:10). Предпочтение «свободному» Ярополку Святославичу отдает и полоцкая княжна Рогнеда: «Не хочю розути робичича (сына рабыни. — *А. У.*), но Ярополка хочю» (с. 36).

Не ведала она, как Господь свидетельствовал об Измаиле: «От сына рабыни Я произведу великий народ» (Быт.21:13,18). И произошли от него двенадцать князей племен их: «...вот имена сынов Измаиловых, имена их по родословию их: первенец Измаилов Наваиоф, за ним Кедар, Адбеел, Мивсам, Мишма, Дума, Масса, Хадар, Фема, Иетур, Нафиш и Кедма. Сии суть сыны Измаиловы, и сии имена их, в селениях их, в кочевьях их» (Быт.25:13-16).

Не от «свободного» Ярополка, старшего брата Владимира, убитого в столкновении за Киевское княжение, а от «робичича» Владимира произошли двенадцать князей нового народа христианского: «Володимеръ же просвещенъ (крещением. — *А. У.*) самъ, и сынове его, и земля его. Бе бо у него сыновъ 12: Вышеславъ, Изяславъ, Ярославъ, Святополкъ, Всеволодъ, Святославъ, Мьстиславъ, Борисъ, Глебъ, Станиславъ, Позвиздъ, Судиславъ. И посади Вышеслава в Новгороде, а Изяслава Полотьске, а Святополка Турове, а Ярослава Ростове... И нача ставити городы по Десне, и по Востри, и по Трубежеви, и по Суле, и по Стугне. И поча нарубати (набирать. — *А. У.*) муже (людей. — *А. У.*) лучьшие от словень, и от кривичь, и от чюди, и от вятичь, и от сихъ насели грады» (с. 54).

Но, что важно, летописец подчеркивает, что не язычник Владимир становится родоначальником народа нового, как Измаил, а уже просвещенный крещением, т. е. отошедший от греха правитель: «По изволению Божиему, человеческое естество совлек тогда государь наш, и с ризами ветхого человека снял тленное, отряхнул прах неверия, и вошел в святую купель, и возродился от Духа и воды, во Христа крестившись, во Христа облачившись. И вышел из купели очищенным, став сыном нетления, сыном Воскресения, имя приняв вечное, почитаемое в поколениях и поколениях — Василий. Им же вписался в Книгу Жизни в Вышнем граде и нетленном Иерусалиме»[132].

Вот новый аспект в оценке человека: противопоставление погрязшего в грехах язычника и очистившегося от них крещением и праведной жизнью

132 *Ужанков А. Н.* Из лекций по истории русской литературы... — С. 103.

христианина. На жизненном примере князя Владимира летописец указывает путь ко спасению крещением, недоступны его библейскому прообразу — царю Соломону.

Объясняя женолюбство Владимира (5 жен и 800 наложниц), летописец находит «оправдание» ему в подобном пристрастии к женщинам премудрого Соломона: «бе бо, рече, у Соломана женъ 700, а наложниць 300»[133]. Но не этим оба снискали себе славу, а служением Богу. Раскаяние в грехе прелюбодеяния и крещение приводят к спасению Владимира, а Соломона не спасает даже строительство храма во имя Господа. И тут являются куда более существенные, чем с наложницами, параллели: Соломон намеревается «построить дом имени Господа, Бога моего» (3 Цар.5:5), князь Владимир «помысли создати церковь Пресвятыя Богородица» (с. 54). По окончании работ Соломон «воздвиг руки свои к небу и сказал: "Господи, Боже Израилев!... Небо и небо небес не вмещают тебя, тем менее храм сей, который я построил имени Твоему. Но призри на молитву раба Твоего... услышь молитву, которою будет молиться раб Твой на месте сем"» (3 Цар.7:51; 8:22-30).

Аналогичным образом поступает князь Владимир: «Володимер видев церковь свершену, вшед в ню и помолися Богу, глаголя: "Господи, Боже!... Призри на церковь Твою си, юже создах, недостойный рабъ Твой, въ имя рожьшая Тя Матере, Приснодевыя Богородица. Аже кто помолиться въ церкви сей, то услыши молитву его молитвы ради Пречистыя Богородица"» (с. 55).

А затем оба устраивают «праздник велик», длящийся по восемь дней:

«И сделал Соломон в это время праздник... В восьмый день Соломон отпустил народ. И благословили царя, ... радуясь и веселясь в сердце о всем добром, что сделал Господь» (3 Цар.8:65-66).

«Празднова̀въ князь (Владимир. — *А. У.*) дний 8 ... сотворяше праздник великъ, сзывая ... множество народа. Видя же люди хрестьяны суща, радовашеся душею и телом» (с. 56).

Подводя итог жизненному пути князя Владимира, летописец находит еще одну историческую аналогию (но уже из новозаветного периода истории) и сравнивает заслуги киевского князя по крещению Руси с деяниями равноапостольного византийского императора Константина: «Се есть новый Костянтинъ великого Рима, иже крестивъся сам и люди своя: тако и сь (т. е. Владимир. — *А. У.*) створи подобно ему. Аще бо бе и преже на скверную похоть желая, но после же прилежа к покаянью, яко же апостолъ вещаваеть: "Идеже умножиться грехъ, ту изобильствуеть благодать". Дивно же есть се, колико добра створилъ Русьстей земли, крестивъ ю... А потому и достоен принять "венец с праведными ... и ликъствованье (ликование. — *А. У.*) съ Авраамомь и с прочими патриархы..."» (с. 58).

Находится ветхозаветный прообраз и «греховного плода» князя Владимира — Святополка.

133 ПВЛ. – С. 37.

Как бы само собой напрашивается сопоставление братоубийцы Святополка, прозванного за то «Окаянным», с первым братоубийцею Каином. Захватив после смерти Владимира Святославича киевский престол, «Святополкъ ... исполнивъся безакония, Каиновъ смыслъ приимъ» захотел погубить братьев своих и посылает убийц к Борису и Глебу. Однако параллель с Каином неполная: Каин убил брата Авеля из ревности, что не его жертва была принята Богом, но не ради престола. И летописец находит в библейской истории полную аналогию, сравнивая Святополка и по греху, и по происхождению, ставшему причиной греха, с Авимелехом: «Сей же Святополкъ, новый Авимелехъ, иже ся бе родилъ от прелюбодеянья, иже изби братью свою, сыны Гедеоны; тако и сь бысть» (с. 64).

Летописцу важно было указать не просто на братоубийцу, а на уже имеющийся в ветхозаветной истории прецедент рождения братоубийцы от «греховного плода»: «Ламехъ уби два брата Енохова, и поя собе жене ею» (с. 64), от одной из них и родился Авимелех; Владимир убил своего брата Ярополка, силою взял в жены его жену — мать Святополка, уже беременную им. Ветхозаветный Авимелех выступил прообразом новозаветного Святополка. Изменилось время и исторический быт, но не исчез грех братоубийства.

И кончина, т. е. наказание за преступление, Святополка находит библейскую аналогию. Разбитый Ярославом Владимировичем (Мудрым), вступившимся за своих меньших братьев, Святополк бежал с поля битвы: «И бежащю ему, нападе на нь бесъ, и раслабеша кости его, не можаше седети на кони, и несяхуть и на носилехъ... Онъ же глаголаше: “Побегнете со мною, женуть по насъ”. Отроци же его всылаху противу: “Еда кто женеть по насъ?” И не бе никого же вследъ гонящаго[134], и бежаху с нимь. Он же в немощи лежа, и въсхопивъся глаголаше: “Осе женуть, о женуть, побегнете”. Не можаше терпети на единомь месте, и пробежа Лядьскую землю, гонимъ Божьимъ гневомъ, прибежа в пустыню межю Ляхы и Чехы, испроверже зле животъ свой в томъ месте ... Суду нашедшю на нь, по отшествии сего света прияша мукы, оканьнаго (т. е. Окаянного. — *А. У.*) ... и по смерти вечно мучимъ есть связанъ. Есть же могыла его в пустыни и до сего дне. Исходить же от нея смрадъ золъ» (с. 63–64).

«При ближайшем рассмотрении оказывается, что почти все эти детали имеются в 28-й и 29-й главах Притчей Соломоновых и чуть ли не дословно повторяют описание бегства Антиоха IV Епифана из Персии. Тот “приказал правящему колесницею погонять и ускорять путешествие, тогда как небесный суд уже следовал за ним <...> Бог <...> поразил его неисцельным и невидимым ударом <...> Тогда случилось, что он упал с колесницы, которая неслась быстро, и тяжким падением повредил все члены тела <...> и несен был на носилках, показуя всем явную силу Божию <...> смрад же зловония от него невыносим был в целом войске”. Описание бегства Антиоха завершается выводом: “Так этот человекоубийца и богохульник, претерпев тяжкие страдания, какие

134 Ср.: «Человек, виноватый в пролитии человеческой крови, будет бегать до могилы, чтобы кто не схватил его» (Притч. 28:17).

причинял другим, кончил жизнь на чужой стороне в горах самою жалкою смертью" (2 Макк. 9:4,5,8-9,28). Как видим, аналогия почти полная»[135].

Находится ретроспективная аналогия и победителю Святополка — Ярославу Владимировичу, который отличался хромотой. В новгородской версии описания ночной битвы Ярослава со Святополком на Днепре в 1016 г. Ярослав одерживает победу еще «до света», что дало И. Н. Данилевскому «возможность соотнести данное сообщение с рассказом книги Бытия о поединке, который происходит на берегу реки, причем один из участников его охромевает. Речь идет о борьбе праотца Иакова с ангелом в Пенуэле, на восточном берегу Иордана (Быт. 32:24-32). В этом случае новгородский летописец, по-видимому, сравнивает Ярослава с Иаковом»[136]. Причем исследователь приводит и ряд других сопоставлений между Ярославом и Иаковом: «И того и другого пытался убить старший брат, но в обоих случаях героя предупреждает близкая ему женщина: Ярослава — сестра Предслава, а Иакова — мать Ревекка. От гнева брата оба бегут к родственникам матери, за пределы страны (Ярослав — за море, ... а Иаков — в Месопотамию). Там они женятся на дальних родственниках матери (Ярослав — на шведской принцессе Ингигерд, а Иаков — на дочерях Лавана, Лии и Рахили). <...> Упоминание Ярослава как хромца ("Что придосте с хромьцемь сим?" — спрашивает у новгородцев воевода Святополка) непосредственно перед битвой вполне может быть понято как намек на то, что Святополк в этом рассказе идентифицируется с Давидом, Киев — с Иерусалимом, а сам Ярослав — с хромцом, который не должен туда попасть»[137].

Второй сын Ярослава Владимировича — Святослав — за суетность своих устремлений (он изгнал старшего брата Изяслава из Киева) и хвастовство пред немецкими послами своим богатством сравнивается с суетным и хвастливым иудейским царем Иезекией[138]: «Святославъ же, величаяся, показа имъ (послам. — *А. У.*) богатьство свое. Они же видевше бещисленое множьство, злато, и сребро, и паволокы, и реша: "Се ни въ что же есть, се бо лежить мертво. Сего суть кметье (воины. — *А. У.*) луче. Мужи бо ся доищють и больше сего". Сице ся похвали Иезекий, царь июдейскъ, к посломъ царя асурийска, его же вся взята быша в Вавилонъ: тако и по сего (т. е. Святослава. — *А. У.*) смерти все именье расыпася разно» (с. 85). Владения Святослава Ярославича — Киев, Чернигов, Муром и другие — разобрали братья и племянники, а детям его места не оказалось в Русской земле, и Олегу Святославичу пришлось силой добывать отчий престол.

135 *Данилевский И. Н.* Библия и Повесть временных лет... — С. 88.

136 Там же. — С. 86–87.

137 *Данилевский И. Н.* Библеизмы Повести временных лет // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI вв. Сб. 3. — М., 1992. — С. 94–95. Ср.: «И пошел царь и люди его на Иерусалим против Иевусеев, жителей той страны; но они говорили Давиду: "ты не войдешь сюда; тебя отгонят слепые и хромые", — это значило: "не войдет сюда Давид". Но Давид взял крепость Сион. И сказал Давид в тот день: всякий, убивая Иевусеев, пусть поражает копьем и хромых и слепых, ненавидящих душу Давида. Посему и говорится: слепой и хромой не войдет в дом [Господень]» (2 Цар. 5:6-8).

138 *Кусков В. В.* Исторические аналогии событий... — С. 68.

Бегство Игоря Святославича (внука упомянутого выше Олега Святославича) из половецкого плена в 1185 г. обусловлено заступничеством Божиим после его раскаяния[139]: «Не оставить бо Господь праведнаго в руку грешничю, очи бо Господни на боящаяся Его, а уши Его в молитву ихъ. Гониша бо по нем и не обретом его, якоже и Саоулъ гони Давида но Богъ избави и. Тако и сего Богъ избави из руку поганыхъ»[140].

Таких соотнесений *новозаветной* русской истории (т. е. находящейся уже во временном отрезке от Рождества Христова до Страшного суда) с *ветхозаветной* иудейской в «Повести временных лет» достаточное количество[141]. Летописцы как бы (или на самом деле) подводят читателей «преизлиха наполненных книжною мудростью» (Иларион) к простому выводу: нет ничего *нового* (в морально-этическом плане) в *новой* истории, чего прежде бы не было в ветхозаветной. И как оценены деяния и поступки библейских персонажей, так будут оценены деяния и поступки современных летописцу князей. И, наконец, главное: *любое волеизъявление человека* (выбор между добром и злом) может быть оценено (и оценивается) через Священное Писание, ибо такая оценка уже была дана ветхозаветным лицам и будет дана на Страшном суде — новозаветным, о чем и свидетельствует «Откровение» Иоанна Богослова. Об этом и стремились постоянно напоминать русские летописцы.

Стало быть, русские летописи XII–XV вв. — это своеобразные ***«Книги Бытия»*** и «княжений», сопоставимые с библейскими историческими книгами «Бытие», «Исход», «Царствований» и т. д., но повествующие уже о событиях, более близких к концу света, расположенных уже по эту сторону границы спасения — Рождества Христова. Это книги иного временного уровня, но *единого временного потока*[142].

Верхней границей Ветхого Завета были Рождество и Крещение Христово, ознаменовавшие новую эру в земной истории человечества; летописей — Страшный суд, после которого наступит новая, вневременная эра небесного бытия — вечность, «будущий век — жизнь нетленная».

О летах временн**ы**х и вр**е**менных — исчисляемых и проходящих, оставшихся до Судного дня, и повествует ***лето-писание***.

139 «Рече бо ... Игорь: "Помянухъ азъ грехы своя предъ Господомь Богомъ моимъ, яко много убииство створихъ в земле крестьяньстеи, яко же бо азъ не пощадехъ хрестьянъ, но взяхъ на щитъ городъ Глебовъ у Переяславля тогда бо не мало зло подъяша безвиньнии хрестьани <...> И се ныне вижю отместье от Господа Бога моего <...> Се возда ми Господь по безаконию моему и по злобе моеи на мя. И снидоша днесь греси мои на главу мою. Истиненъ Господь и прави суди Его зело <...> Но Владыко Господи Боже мои не отригни мене до конца, но яко воля Твоя Господи тако и милость намъ рабомъ твоимъ» (ПСРЛ. — Т. II. — М., 1998. — Стлб. 643–644).

140 ПСРЛ. — Т. I. — Стлб. 399–400.

141 См.: *Данилевский И. Н.* Библеизмы Повести временных лет... — С. 75–103.

142 Ни в коем случае нельзя согласиться с предложенным И. Н. Данилевским их наименованием «книги жизни». «Книга жизни» одна, она фигурирует в «Апокалипсисе» Иоанна Богослова, в нее записываются души праведников Высшим Судьею на Страшном суде (Ап.20:12,15).

«ВрЕменных» или «временнЫх»?

Как в свете всего изложенного следует понимать само название начальной русской летописи: «Се повести *времяньных* лет...» (вариант: «Повесть *временных* лет...»), описывающей «вся временнобытства земская»?

Традиционно ударение ставится на последнем слоге — к этому мнению склоняется большинство лингвистов[143], но не все[144]. Какой же смысл при этом вкладывается в определение «временн***ы***е лета»?

В комментарии к первому изданию «Повести временных лет» в серии «Литературные памятники» (дословно повторенном и во втором издании 1996 г.) академик Д. С. Лихачёв писал: «“Времяньных” значит “минувших”, “прошедших”. Именно в таком значении это слово неоднократно употребляется в переводе Хроники Георгия Амартола. Ср.: “Начало временьныхъ царствъ” (в названии одного из разделов). Учитывая значение греческого текста, который лежит в основе этого места, выражение это следует перевести — “Начало прошлых царств”... Так же точно понял значение слова “временьных” в XVI в. и составитель так называемого Тверского сборника, переведший название “Повести временных лет” следующим образом: “Повести д р е в н и х лет”. Название “Се повести времяньных лет” дал своему труду летописец, перерабатывавший собранный им исторический материал за п р о ш л ы е годы. Составитель “Повести временных лет” неоднократно подчеркивает и в самом тексте своего труда, что он пишет о п р о ш л о м»[145] [разрядка Д. С. Лихачёва. — *А. У.*].

Следуя традиции, и сам Д. С. Лихачёв переводит название летописи «Вот повести минувших лет...»[146]. Ему вторит О. В. Творогов в последнем издании «Повести временных лет» по Ипатьевскому списку: «Повесть о минувших годах...»[147], т. е. основной смысловой упор в переводе словосочетания «временных лет» делается на значение «находящихся в прошлом», уже «прошедших летах».

И. Н. Данилевский усматривает в названии летописи дополнительный эсхатологический смысл: «...в названии “Повести временных лет” речь идет не только о прошедших и преходящих годах, но и о конечной цели повествования, которое, как становится ясно, должно было быть доведено до наступления “Царства славы”, до последнего дня “мира сего” (временного). Вместе с тем это и та идея, которая могла бы объединить и, видимо, объединяет всю “Повесть”, придавая ей единство, цельность, законченность. Повествование может быть завершено в любой момент, как только появятся знамения наступающего конца мира, но до этого оно будет представлять собой “вечно продолжающийся

---

143 См.: *Верещагин Е. М.* Христианская книжность Древней Руси. — М., 1996. — С. 6, 59.

144 *Мурьянов М. Ф.* Время (понятие и слово) // Вопросы языкознания. — 1978. — № 2. — С. 52–66, переиздано в кн.: История книжной культуры России. Очерки. Ч. 1. — М., 2007. — С. 307–324; *Он же.* «Слово о полку Игореве» в контексте европейского средневековья // Palaeoslavica. — 1996. — Vol. 4.

145 ПВЛ. — С. 379.

146 Там же. — С. 143.

147 Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. — М., 1997. — С. 63.

итог"». А потому, применив нетрадиционное деление названия «Повести» на слова («Се по вести времяньных лет...»), дает им следующий перевод: «Вот [повествование] — от начала Русской земли до знамения конца времен...»[148].

В целом, как мне кажется, идея соотнесенности названия летописи с концом света верна[149], но перевод названия требует уточнения, ведь речь в «Повести временных лет» ведется не от начала Русской земли, а от расселения сыновей Ноя после потопа по частям света, т. е. с мировой истории. Если учесть, что в начальную часть летописи под 986 г. включена «Речь Философа», кратко повествующая о мировой истории с первых дней творения, то, очевидно, предлагаемый перевод названия не отражает ее особый смысл, присущий оригиналу.

Неслучайно камнем преткновения стало определение «времяньных». Отмечая приводимые словарями его значения — «временный, непостоянный, преходящий»; «временной, определяемый временем»[150] (этот смысл угадывается при ударении на последнем слоге — «временн***ы***х»); «не всегда, не вечно существующий; земной, преходящий; все земное, невечное»[151]; и, наконец, земное («временьная») как противоположность небесному[152], — толкователи названия летописи не акцентируют внимания на основном значении слова «вр***е***менный» (с ударением на первом слоге) — «не вечно существующий», т. е. ограниченный рамками *начала* и *конца*, присущий в бинарной картине мира миру дольнему, профанному, временно существующему, находящемуся в оппозиции к вечному — сакральному, пребывающему в мире горнем: «видимая бо временьна, невидимая же вечна»; «земная и временьная възлюбивъ вечныхъ лишенъ быхъ»; «возлюбивъ нетленная паче тленьных, и небесная паче временьных» и т. д.[153]

Еще более ощутима обмирщенность (приземленность) этого понятия в выражении «временьныи сии светъ»[154], т. е. мир видимый как противоположность миру невидимому, сакральному, вечному.

Исходя из этого понимания определения «вр***е***мяньных», т. е. представляющих собой ограниченный временной отрезок от сотворения мира и до Страшного суда, имеющий, как полагали в раннем Средневековье, протяженность в 7000 лет и заканчивающийся, по пасхальным таблицам, 1492 г. от Рождества Христова, и следует понимать (и переводить) название «Се повести вр***е***мяньных лет...» как «Вот (это) повести вр***е***менных лет...»[155]. Думаю,

148 *Данилевский И. Н.* Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. — 1995. — № 5. — С. 105.

149 См.: *Ужанков А. Н.* По каким книгам судимы будете? // Наука и религия. — 1996. — № 1–2.

150 Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. Т. 1. — М., 1988. — С. 493.

151 Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 3. — М., 1976. — С. 107.

152 Словарь древнерусского языка... — С. 492.

153 Там же. — С. 492.

154 Там же. — С. 492–493.

155 Важно отметить, что в богослужебных книгах, предназначенных для чтения на службе в церкви, ударение в этом слове проставлено на первом слоге. См., например, служебную минею за май месяц: «Временная презря и дольная...». — М., 1996. — С. 12.

чтение названия из Лаврентьевской летописи, где употребляется множественное число «повести», а не «повесть», как в Ипатьевском списке, по смыслу более правильно. Ибо повестей летопись вобрала в себя много — под каждым годом. Расположить события от сотворения мира и до современного летописцу времени — значит включить их в мировой исторический процесс.

* * *

Христиане Западной Европы в XII–XIII вв. также остро ощущали «тень будущего». Западные хронисты начинали изложение истории с пересказа книги «Бытие» и включали повествование о своем времени в мировую историю. Но чтобы смысл истории был однозначно понятен, они не ограничивали свое изложение описанием современных им событий и завершали картиной Страшного суда. Так поступал Оттон Фрейзингенский в середине XII в., а спустя столетие — Винцент из Бове в «Зерцале истории»[156]. Пророчества воспринимались как реальность. Между настоящим и будущим существует не только прямая связь, но и прямая зависимость. Острее всего эту связь ощущали люди Средневековья.

Русским летописцам не нужно было лишний раз напоминать о Страшном суде его описанием в конце своего труда. Картину его, находящуюся на западной стене, против алтаря над дверями, видел каждый благочестивый христианин, выходя после богослужения из храма...

«Несть вамъ разоумевати времЯньныхъ летъ...»

Во многом пониманию смысла выражения «врем**я**ньныхъ лет» способствует установление источника, откуда это выражение было заимствовано. Оно восходит к тексту «Деяний святых апостолов» (1.7), традиционно читаемых на Пасху. На вопрос учеников: «Не в сие ли время, Господи, возстановляешь Ты царство Израилю?» Иисус Христос ответил: «Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отецъ положил в Своей власти». Этот текст вошел в рукописный «Апостол» 1307 г. и другие богослужебные книги. В них интересующая нас фраза выглядит следующим образом: «Несть вамъ разоумевати *времяныхъ летъ* яже Отць положи своею областию»[157]. То есть выражение «времяныхъ летъ» совпадает с аналогичным в заголовке летописи. Весь же смысл фразы из апостольских деяний сводится к утверждению, что людям не дано знать никаких сроков во временном этом житии...

Наступил и прошел «роковой» 1492 г., но ожидаемый конец света не настал. Нужно было найти объяснения этому обстоятельству, и они нашлись.

156 *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. — М., 1984. — С. 127.

157 *Гиппиус А. А.* «Повесть временных лет»: о возможном происхождении и значения названия // Cyrillomethodianum XV–XVI. — Thessalonique 1991-92. — Отдельный оттиск. — С. 14.

Не на семь тысячелетий бытия мира, прообразом которых были семь дней творения, следовало ориентироваться. В пророчествах и объясняющей их святоотеческой литературе говорилось о предшествующих всеобщему концу трех христианских царствах, последовательно сменяющих друг друга.

Первым царством было Римское. В нем родился Христос, в нем зародилось и крепло христианство, в нем при Константине Великом (306–337) стало государственной религией. Но при Юлиане Отступнике (361–363) христианство вновь оказалось в гонении.

По смерти Константина Великого Римская империя разделилась на две: Восточную и Западную. Столицей Восточной империи — Византии — становится Константинополь. На проходившем в нем в 381 г. Втором Вселенском соборе Константинополь был провозглашен «новым Римом». Так возникло второе царство, куда перешла Божья благодать. Особенно возросла его роль после разделения в 1054 г. христианства на западное — католическое и восточное — православное. Местом пребывания патриарха был Константинополь.

Однако в 1437–1439 гг. на Ферраро-Флорентийском соборе была предпринята попытка унией вновь воссоединить две церкви. Русские восприняли согласие Константинополя как его отпадение от истинной веры. Впервые великий князь Московский Василий Васильевич употребил свою сакральную (от Бога) власть, назвал еретиком и низложил русского митрополита из греков Исидора, принимавшего участие в Флорентийском соборе и подписавшего, вопреки мнению московских людей, его решение. Русская митрополия добилась автокефалии и права самим избирать себе митрополита, а не принимать назначенного Константинополем.

Падение в 1453 г. при последнем византийском императоре Константине XI Палеологе (1449–1453) Константинополя было воспринято русскими как наказание Божье грекам за отступничество от истины. Так погибло второе христианское царство.

В 1480 г. Российское государство освободилось без военного разбирательства от двухсотлетнего монголо-татарского ига. Событие было воспринято как знамение Божье. На историческую арену выходило новое православное государство. Вскоре появилась на Руси и новая теория: «Москва — Третий Рим».

Впервые «новым градом Константина» назвал Москву митрополит Зосима при новом расчете в 1492 г. на ближайшие двадцать лет пасхалий в «Изложении пасхалий», а Ивана III — «новым Константином», тем самым как бы узаконив переход мирового значения «Второго Рима» — Константинополя на Москву. Практическую реализацию эта идея получила уже в 1498 г., в акте торжественного венчания на царство внука Ивана III Дмитрия и в использовании на российском гербе двуглавого византийского орла. А литературное ее отражение сказалось в «Повести о новгородском белом клобуке» (правда, в ней пока отводится значительная роль Новгороду, а не Москве) о переходе православной святыни — белого головного убора

святителя — из «ветхого» Рима, отпавшего «от веры Христовы гордостию и своею волею» в «латинскую прелесть», новый (второй) Рим — Константинград. Когда же «насилием агарянскимъ (в нем) тако же христианская вера» погибла, клобук изнесен был в Третий Рим, «еже есть на Руской земли» и в котором «благодать Святаго Духа восия»[158].

В начале XVI в. появляются сочинения, в которых выводится родословная русских царей от основателя Римской империи — Августа кесаря, во времена которого родился Иисус Христос («Послание о Мономаховом венце Спиридона-Саввы» и «Сказание о князьях Владимирских»). Из чисто эсхатологической идея «Москва — Третий Рим» превращается в идеологическую, обосновывающую новую *самодержавную* форму правления на Руси. Но ее первоначальный религиозный смысл не утрачивается при этом.

«Блюди и внемли, — писал старец Филофей Василию III в начале XVI в., — благочестивый царю, яко вся християнская царства снидошася в твое едино, яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти. Уже твое християнское царство инем не останется»[159].

В мировой практике, и прежде всего византийской, история царствований излагалась в хронографах, а не летописях. Идея «трех царств» и иное бытие власти (царствований) потребовали для своего отражения иной исторический жанр — хронографы. Русские историографы воспользовались давно им известным жанром, и уже в 1512 г. появился Русский хронограф, а за ним последовали и другие.

Всплеск летописания произошел во времена Ивана Грозного, ожидавшего второго пришествия Спасителя в годы своего правления. Но Страшный суд и тогда не наступил[160].

Летописи стали сходить со своей центральной сцены на периферийную, но не утратили своего основного значения, о чем свидетельствует их еще длительное бытование в старообрядческой среде.

Концепты «Русь» и «Русская земля» в мировоззрении древнерусских книжников XI–XV вв.

В науке, как отечественной, так и зарубежной, до сих пор не прекращаются споры о происхождении названий *русь*, *русский*: варяжском, южнорусском, греческом и т. д. До конца не определены и понятия, этими словами обозначаемые. Не существует и единого мнения о формировании и значении концепта *Русская земля*. И я не ставлю перед собой цель разобрать в данной

158 ПЛДР. Середина XVI века. — М., 1985. — С. 198–233.

159 Идея Рима в Москве XV–XVI века. Источники по истории русской общественной мысли. — Roma, 1989. — С. 165.

160 *Юрганов А. Л.* Категории русской средневековой культуры. — М., 1998. — С. 306–437.

статье различные точки зрения на поставленные выше вопросы[161] и выявить (на основе уже моего субъективного мнения) более предпочтительные ответы, поддерживая ту или иную научную гипотезу.

Мне бы хотелось взглянуть на проблему, так сказать, «изнутри», глазами древнерусских писателей, т. е. предпринять попытку рассмотреть генезис концептов *русь/Русь* и *Русская земля* в мировоззрении древнерусских книжников XI–XV вв. и попытаться выяснить, что же они сами вкладывали в эти понятия.

«...От варягъ бо прозвашася Русью...»

Наиболее часто и концептуально осознанно понятия *Русь* и *Русская земля* используются в раннем русском летописании. И связаны они с общей историософской концепцией начальной русской истории, осмысленной через призму Священного Писания и изложенной древнерусскими книжниками в «Повести временных лет». Рассмотрим, когда же впервые используется концепт *Русь* и как понимает его летописец.

Древнейшая русская летопись в недатированной части начинает свое повествование с космографической теории расселения народов — потомков библейского Ноя Праведного — после Всемирного потопа: «По потопе трие сынове Ноеви разделиша землю, Симъ, Хамъ, Афетъ». Симу достались восточные страны, Хаму — «яся полуденьная страна», «Афету же яшася полунощныя страны и западныя», в том числе и «реки Десна, Припеть, Двина, Волховъ, Волъга». И здесь впервые летописец перечисляет *народы*, которые оказываются в Иафетовой части земли: «В Афетове же части седять *русь* (здесь и далее выделено мной. — *А. У.*), чюдь и вси языци: меря, мурома, весь, моръдва, заволочьская чюдь, пермь, печера, ямь, угра, литва... Ляхове же, и пруси, чюдь преседять к морю Варяжьскому. По сему же морю седять *варязи*...»[162].

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что летописец поместил *русь* среди других народов, причем *чюдь* упоминается в этом небольшом отрывке дважды: то в соседстве с *русью*, то в соседстве с *варягами* (отдельно названа *заволочьская чюдь*). Но, что важно, летописец не отождествляет *русь* и *варягов*. Более того, и в дальнейшем перечислении народов «колена Иафета» *русь* и *варяги* упоминаются отдельно как самостоятельные народы, живущие в разных местах: «Афетово бо и то колено: *варязи*, свеи, урмане, готе, *русь*, агняне, галичане, волъхва, римляне, немци, корлязи, веньдици, фрягове и прочие...»[163] (с. 24).

161 См. обзор различных точек зрения в работах: *Горский А. А.* Проблема происхождения названия Русь в современной советской историографии // История СССР. — 1989. — № 3. — С. 131–137; *Петрухин В. Я.* Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). — М., 2000. — С. 13–372.

162 Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. — М., 1978. — С. 22–24. Далее страницы указываются в тексте монографии.

163 Не могу поэтому согласиться с утверждением В. Я. Петрухина о том, что «русь имеет варяжское происхождение». См.: *Петрухин В. Я.* Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). — С. 61.

Таким образом, летописец сообщил о появлении на исторической арене *нового народа — руси*, географически разместив его среди европейских народов. Далее приводится языковая идентификация *руси*. По разрушении Вавилонского столпа, разделении народов и языков потомки Иафета «прияша западъ и полунощныя страны. От сихъ же 70 и 2 языку бысть языкъ словенескъ, от племени Афетова, нарци, еже суть словене. По мнозехъ же времянех сели суть словени по Дунаеви, где есть ныне Угорьска земля и Болгарьска. От техъ словенъ разидошася по земле и прозвашася имены своими, где седше на которомъ месте. <...> Тако же и ти словене пришедше и седоша по Днепру и нарекошася поляне, а друзии древляне, зане седоша в лесех <...> Словени же седоша около езера Илмеря, и прозвашася своимъ имянемъ, и сделаша градъ и нарекоша и Новъгородъ. А друзии седоша по Десне, и по Семи, по Суле, и нарекошася северъ. И тако разидеся словеньский языкъ, темже и грамота прозвася словеньская» (с. 24–26).

Итак, согласно космографической теории летописца, *словенский* народ расселился на восток, дав начало восточнославянским племенам — полянам, древлянам, дреговичам, полочанам, новгородским славянам и т. д. И хотя племена были разные, у них сохранилось языковое (родовое) единство, поскольку общей грамотой была славянская: «Се бо токмо словенескъ языкъ в *руси*: поляне, деревляне, ноугородьци, полочане, дреговичи, северъ, бужане, зане седоша по Бугу, послеже же велыняне. А се суть инии языци, иже дань дають *руси*: чюдь, меря, весь, мурома, черемись, моръдва пермь, печера, ямь, литва, зимигола, корсь, нерома, либь: си суть свой языкъ имуще от колена Афетова, иже живуть въ странахъ полунощныхъ» (с. 28).

Надо полагать, что под «словеньским языком» летописец подразумевает не славянскую речь (т. е. собственно язык в нашем понимании), а единство славянских родов (племен), составляющих *русь*. Ей, *руси*, противопоставлены «инии языци», которые также ведут свой род от колена Иафетова[164], но имеют иную, не славянскую речь. «Бе единъ языкъ словенескъ: словени, иже седяху по Дунаеви, их же прияша угри, и морава, и чеси, и ляхове, и поляне, яже ныне зовомая *русь*[165]. Симъ бо первое преложены книги мораве, яже прозвася грамота словеньская, яже грамота есть в *руси* и в болгарех дунайскихъ» (с. 40).

Общность славян и *руси* подчеркивается и одним их христианским учителем — апостолом Павлом. Поскольку «словеньску языку учитель есть Па-

164 Нельзя поэтому признать удачным перевод Д. С. Лихачёвым приведенного пассажа: «Вот кто только говорит по-славянски на Руси: поляне, древляне, новгородцы, полочане, дреговичи, северяне, бужане... А вот другие народы, дающие дань Руси: чудь, меря, весь, мурома, черемисы, мордва, пермь, печера, ямь, литва, зимигола, корсь, нарова, ливонцы, — эти говорят на своих языках, они — потомство Иафета, живущее в северных странах» (с. 29). Из перевода получается, во-первых, что Русь — это некая территория (государство), а во-вторых, по-разному переводится термин «язык»: то как славянская речь, то как народ, хотя в древнерусском тексте подразумевается *одно* понятие — народ (род). В связи с этим более удачным следует признать перевод О. В. Творогова: «Вот кто только *славянские народы* (выделено мной. — *А. У.*) на Руси: поляне, древляне, новгородцы, полочане, дреговичи, северяне, бужане... А это другие народы, дающие дань Руси: чудь, весь, меря, мурома, черемисы, мордва, пермь, печера, ямь, литва, зимигола, корсь, нарова, ливы, — эти говорят на своих языках, они от колена Иафета и живут в северных странах» (Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. — СПб., 1997. — С. 69). Но, как видим, разница наблюдается только в переводе первой фразы.

165 Из этого уточнения летописца получается, что *теперь* русью называются поляне как преемники целого колена Иафета, прежнее название которого ныне перенесено на одно из славянских племен.

велъ, от него же языка и мы есмо *русь*, темъже и нам *руси* учитель есть Павелъ, понеже учил есть языкъ словенескъ и поставилъ есть епископа и намесника по собе Андроника словеньску языку. А словеньскый языкъ и *рускый* одно есть, от варягъ бо прозвашася *русью*, а первое беша словене; аще и поляне звахуся, но словеньскаа речь бе. Полями же прозвани быши, зане в поли седяху, а язык словенски един» (с. 42).

Из приведенных выше пассажей получается, что восточнославянские племена, объединенные славянской речью, а затем и христианской верой, и представляют собою *русь*[166].

Стало быть, концепт *русь* для древнерусского летописца имел и более древнее, и более широкое значение, нежели *словене*. Хронологически их упоминание можно выстроить в следующей последовательности: *русь* → *словене* → восточнославянские племена. *Русь* воспринимается как *библейский народ* (а не государственное образование, которое подразумевается, когда это слово пишется с большой буквы), происходящий от Иафета. *Словене* и племена — как последующие в историческом времени производные образования, потомки библейской *руси*, а, стало быть, по-прежнему — *русь*[167]. Такое восприятие *руси* как библейского народа сохранится в древнерусском восприятии вплоть до XV в. (см. ниже).

Характерно, что и византийцы в IX в. воспринимали *русь* как некий таинственный народ, отождествляя его с библейским народом Ρώς, упоминаемым в пророчествах и «Апокалипсисе».

Исследовавший этот вопрос М. Я. Сюзюмов пишет: «В греческом переводе пророка Иезекииля раз встречается название Ρώς: “И бысть слово Господне ко мне, глаголя, сыне человечь, утверди лице свое на Гога и на землю Магога, князя Рос (Ρώς)”. В “Апокалипсисе” указывается, что Гог и Магог перед концом света во главе бесчисленных войск сатаны подойдут к “священному граду”. При том интересе, с каким византийцы относились к пророчествам о гибели мира, совершенно естественно, что схоластические комментаторы Библии стали искать, где же обитает этот страшный народ Ρώς. Большинство церковных комментаторов помещали страну Гога и Магога по ту сторону Кавказских гор, вообще куда-нибудь подальше на север, называя их гиперборейскими народностями (т. е. народами Севера) и скифами. Итак, название Ρώς было хорошо знакомо византийскому обществу задолго до появления русских. Опустошительные набеги русских в начале IX в. навели ужас на византийцев.

166 Я умышленно пишу слово *русь* со строчной буквы, как оно обычно и писалось в рукописях. Публикаторы летописей поднимали первую букву по своему усмотрению там, где предполагали, что древнерусскими авторами подразумевается некое государственное образование *Русь*, и оставляли строчную там, где подразумевали народ *русь*. Это вносит путаницу в понимание концепта *русь,* поскольку искажает его восприятие древнерусским книжником. Концепт *русь* несет в себе понятие языковой (позднее и религиозной) общности библейского народа, разделившегося в ходе своего исторического развития на восточнославянские племена и вновь объединившегося после крещения в единый русский народ, пасомый православной церковью. Этим, возможно, и объясняется титул митрополита Киевского и *всея Руси*, т. е. всего православного славяноязычного народа даже в тот период, когда киевский митрополит окормлял православных христиан сопредельного государства — Литвы.

167 В определенном смысле В. Я. Петрухин прав, когда говорит, что «начальная русь не принадлежала “словенскому языку”» (с. 61): это «словенский язык» принадлежит руси, поскольку происходит от нее.

К тому же созвучие названия “русь” с библейским “рос”, конечно, не могло остаться незамеченным. Невольно могла зародиться мысль, что выступивший на историческую сцену русский народ — это и есть библейский народец Ρώς, ужасный своим именем, связанным с эсхатологическими пророчествами»[168].

Посмотрим, где же географически древнерусский летописец помещает *русь*: «Поляномъ же жившимъ особе по горамъ симъ, бе путь изъ варягъ въ греки и изъ грекъ по Днепру, и верхъ Днепра волокъ до Ловоти, и по Ловоти внити в Ылмень озеро великое, из него же озера потечеть Волховъ и вътечеть в озеро великое Нево, и того озера внидеть устье в море Варяжьское... Днепръ бо потече из Оковьскаго леса, и потечеть на полъдне, а Двина ис того же леса потечет, а идеть на полунощье и внидеть в море Варяжьское. Ис того же леса потече Волга на въстокъ, и вътечеть семьюдесятъ жерелъ в море Хвалисьское. Темже и из *Руси* (*руси*?[169] — *А. У.*) можеть ити по Волзе в Болгары и въ Хвалисы, и на въстокъ доити въ жребий Симовъ, а по Двине въ Варяги (*варяги. — А. У.*), изъ Варягъ (*варяг. — А. У.*) до Рима, от Рима же и до племени Хамова. А Днепръ втечеть в Понетьское море жереломъ, еже море словеть *Руское*, по нему же училъ святый Оньдрей, братъ Петровъ...» (с. 26).

Следует обратить внимание на три обстоятельства. Во-первых, летописец помещает *русь* на пути из *варяг* в *греки*, т. е. от одного народа к другому. Во-вторых, один народ — *варяги* — дал название Варяжскому морю на севере, другой народ — *русь* — дал название Русскому морю на юге, т. е. в противоположной стороне. В-третьих, через апостола Андрея, занимавшегося просветительской деятельностью по берегу Русского моря, ветхозаветная (языческая) история *руси* связывается с новозаветной — христианской историей нового богоизбранного народа *русского*.

Логика повествования летописца здесь очевидна. Коль *русь* является библейским народом, то и о ней должно быть пророчество, касающееся ее новозаветного будущего. Вот почему, отправившись путем из греков к варягам, апостол Андрей промыслительно остановился у Днепровских гор. «И заутра въставъ и рече к сущимъ с нимъ ученикомъ: “Видите ли горы сия? — яко на сихъ горах восияеть благодать Божья; имать градъ великъ быти и церкви многи Богъ въздвигнути имать”. И въшедъ на горы сия, благослови я, и постави крестъ, и помоливъся Богу, и сълезъ съ горы сея, идеже послеже бысть Киевъ» (с. 26).

Сказывается в истории *русских* и еще одно пророчество. Живущим в погибели по языческим обычаям восточнославянским племенам летописец противопоставляет жизнь по христианским законам уже крещеного народа. Господь не дал погибнуть *славяноязычным*, избрал свой *новый народ* и вывел

168 *Сюзюмов М. Я.* К вопросу о происхождении слова Ρώς, Ρώςια, Россия // Вестник древней истории. — 1940. — № 2. — С. 121–122.

169 Конечно, если *Варяги* пишутся с прописной, то и *Русь* следует писать с прописной; однако не было государства *Варяги*! Очевидно, что летописец указывал путь от одного *народа* к другому, а не от одного государства к другому.

его из рабства греха и хазарского владычества, как когда-то одарил десятью заповедями (Законом) народ Моисея и вывел из-под владычества фараона.

По замечанию В. Я. Петрухина, «вводная космографическая часть “Повести временных лет” завершается рассказом об избавлении славян (племени полян) от хазарской дани и власти русских князей над хазарами подобно тому, как “погибоша еюптяне от Моисея, а первое быша работающе имъ”. Таким образом, обретение полянами своей земли в Среднем Поднепровье и утверждение там власти русских князей сопоставлялось с избавлением избранного народа от египетского плена и обретением земли обетованной — будущей христианской Руси... Это отождествление Русской земли с “новым Израилем” становится характерным для русского самосознания задолго до формирования идеи “Святой Руси”»[170].

Так завершается недатированная ***космографическая*** история *руси — славяноязычного народа*, потомка племени Иафета, т. е. по сути своей библейского народа. Хочу обратить внимание, что в этой дохронологической части «Повести временных лет» употребляется только один концепт — *русь*, и ни разу не использован концепт *Русская земля,* широко применяемый книжниками в ***хронологической*** части древнерусской летописи. Из этого можно предположить, что в концепте *русь/Русь* отразилось особое средневековое представление о синергетическом слиянии в слове *русь* двух понятий: народа и страны (как Греки и Варяги), в которой проживает этот народ. Однако, как мы знаем, такой страны с единым институтом княжеской власти еще не было, поэтому значение *народ* в концепте *русь* превалирует.

История *Русской земли* — нового государственного образования под объединяющей княжеской властью — начинается с точной даты — 852 года, когда в царствование византийского царя Михаила «нача ся прозывати *Руска земля*. О семь бо уведахомъ, яко при семь цари приходиша *Русь* (народ *русь*, а не целое государство! — *А. У.*) на Царьгородъ, якоже пишется в летописаньи гречьстемь. Темже отселе почнем и числа положимъ <...> А от перваго лета Михаилова до перваго лета Олгова, *рускаго* князя, лет 29 ...» (с. 34). То есть ранее описанное княжение в Киеве трех братьев, Кия, Щека и Хорева, относится еще к дохронологическому периоду — космографической истории *руси*. Олег же становится *русским* князем, потому что стал князем *народа русь*. В этом акте воплотились воля и свободный выбор самого этого народа, но в нем уже чувствуется и прообраз выбора христианства при Владимире Святославиче.

Спустя десять лет от первого упоминания *Русской земли* в греческом летописании, сначала изгнав варяг за море, новгородцы опять призывают их княжить в свою землю: «“Земля наша велика и обилна, а наряда в ней нетъ. Да поидете княжитъ и володети нами”. И изъбрашася 3 братья с роды своими, пояша по собе всю *русь* <...> И от техъ *варягъ* прозвася *Руская земля*...» (с. 36).

170 *Петрухин В. Я.* Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). — С. 67.

Приведенная цитата из «Повести временных лет», кажется, перечеркивает все сказанное прежде о двух разных народах — *руси* и *варягах*. Традиционно выражение «пояша по собе всю *русь*» переводят как «и взяли с собой всю *русь*» (с. 37). Иными словами, отправляясь в Новгородскую землю, варяги прихватили с собой и «всю *русь*». То есть целый народ! Однако историки до сих пор не могут найти в Скандинавии следов существования ни народа *русь*, ни народа *рос*[171], поскольку такого народа там, по всей видимости, никогда и не было. А фразу из летописи правильнее было бы перевести как «покорили себе всю *русь*»[172] (в древнерусском языке существует выражение «поима (от *пояти*) землю или городы», т. е. покорил землю или города, но не взял с собой![173]).

Проведенный А. А. Шахматовым текстологический анализ «Повести временных лет» показал, что чтения об идентификации *руси* и *варягов* являются позднейшей вставкой, поскольку их нет в Новгородской первой летописи младшего извода, отразившей более ранний, чем дошедшая до нас редакция «Повести временных лет», летописный свод[174]. Правда, и в Новгородской первой летописи младшего извода имеется свидетельство, что «от тех Варягъ, находникъ техъ, прозвашася Русь, и от тех словет Руская земля»[175]. Как же тогда воспринимать эти слова летописца? Их можно понимать как свидетельство, что пришлые варяги прозвали подчиненный ими народ *русь*, а территорию, ими занимаемую, *Русской землей*. То есть приведенное выше выражение «от тех Варягъ...» можно переводить как «теми варягами, пришлыми теми, прозвались *русью*, ими прославлена *Русская земля*»[176].

В связи с этим интересно еще одно пророчество о Русской земле, вложенное летописцем в уста пришедшего в Киев варяга Олега: «И седе Олегъ княжа въ Киеве, и рече Олегъ: “Се буди (т. е. еще будет в будущем, но не сейчас! — *А. У.*) мати градомъ *русьскимъ*”. И беша у него варязи и словени и прочи, прозвашася *русью*» (с. 38). Интересная деталь, отмеченная летописцем: варяги, славяне и прочие народности прозвались *русью*, т. е. стали называться *русью* в силу складывающихся обстоятельств — приходом в Киев!

Хочу обратить внимание, что определение (новый концепт) *русский* является притяжательным прилагательным, указывающим на принадлежность кому-то или чему-то. Русский князь, и города русские, и мать-столица принадлежат *руси* — народу (не территории!). То есть доисторический библейский

171 *Петрухин В. Я.* Древняя Русь: Народ. Князья. Религия — С. 100.

172 «Словарь русского языка XI–XVII вв.» так объясняет второе значение слова *пояти* (пояша — производное от него): «Взять себе (в свое распоряжение, владение), забрать, завладеть, захватить» и приводит в качестве примера к этому толкованию разбираемую нами фразу. См.: Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 18. — М., 1992. — С. 94.

173 См: «Батый всю землю Рускую поима» // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. — М., 1981. — С. 344; «Ростислав же с смолняны поима въ вълости ихъ 4 городы» // Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 18. — М., 1992. — С. 94.

174 *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. — СПб., 1908. — С. 284–340.

175 Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // Полное собрание русских летописей. Т. 3. — М., 2000. — С. 106.

176 См. многочисленные тому примеры: Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 13. — М., 1987. — С. 175–178.

народ *русь* в новый исторический период, соотносимый с новозаветной христианской историей греков (они зафиксировали его пребывание на исторической сцене), трансформировался в новый *русский* народ.

Пророческие слова Олега о Киеве как о будущей *русской* столице соответствуют греческому термину μήτρόπολις — мать городов, метрополия, столица[177]. Если же вспомнить и более раннее благовествование апостола Андрея о том, что «на сихъ горах восияеть благодать Божья; имать градъ великъ быти и церкви многи Богъ въздвигнути имать», то мы получим пророчество о новой христианской столице нового христианского народа — *русского*.

Тема нового богоизбранного — русского — народа становится доминирующей в «Слове о Законе и Благодати» пресвитера Илариона, прочитанном в церкви Благовещения на Золотых воротах в Киеве в субботу 25 марта, на престольный праздник в канун Пасхи 1038 г.[178]

Промыслительное появление русского народа на исторической сцене обусловлено, по мнению Илариона, самим Святым Писанием: «Приде бо Спасъ, и не приатъ бысть отъ Израиля. И по еуагельскому слову: “Въ своа прииде, и свои его не приаша”. От языкъ же (т. е. другими народами. — *А. У.*) приатъ бысть. Яко же рече Иаковъ: “И тъ чаяние языкомъ”. Ибо и въ рождении его вълсви от языкъ прежде поклонишася ему, а иудеи убити его искааху, его же ради и младенця избиша. И събысться слово Спасово: “Яко мнози отъ Въстокъ и Западъ приидут и възлягуть съ Авраамомъ, и Исакомъ, Иаковомъ въ царствии небеснемь, а сынове царьствиа изгнани будуть въ тму кромешнюю”. И пакы: “Яко отимется от васъ царство Божие, и дасться странамъ, творящимъ плоды его”. Къ ним же посла ученикы своа, глаголя: “Шедъше въ весь миръ проповедите еуагелие всеи твари. Да иже веруеть и крьститься спасенъ будеть! И шьдше научите вся языкы крестяща я въ имя Отца и Сына и Святаго Духа, учяще а блюсти вся, елика заповедах вамъ”»[179].

Собственно, эта история христианизации народов и была описана летописцем частично в доисторической (недатированной) части «Повести временных лет», в которой упомянуто крещение славян апостолом Павлом, частично в «Речи Философа», частично в рассказе о крещении языческой руси князем Владимиром. Совершенно очевидно, что летописец искал место крещеной руси — русских — уже среди «исторических» христианских народов.

Итак, спасительная благодатная вера дошла до русского народа. В этом и заключается промыслительно-исторический путь распространения христианства — оно приходит на Русскую землю: «Тогда тма бесослуганиа (бесослужения) погибе, и слово еуагельское землю нашю осиа» (с. 104).

Особая заслуга в этом «великааго кагана нашеа земли» Владимира Святославича, который «не въ худе бо и неведоме земли владычьствоваша, нъ

177 *Данилевский И. Н.* Древняя Русь глазами современниками и потомков (IX–XII вв.). — М., 1999. — С. 176.

178 *Ужанков А. Н.* Из лекций по истории русской литературы XI — первой трети XVIII вв. «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского. — М., 1999. — С. 5–24.

179 Там же. — С. 88. Далее страницы указаны в тексте монографии.

в Руське, яже ведома и слышима есть всеми четырьми концi земли». И деяния его приравниваются к апостольскому подвигу императора Константина, который «въ елинехъ и римлянехъ (т. е. в языческих народах. — *А. У.*) царьство Богу покори», а русский князь — «въ руси» (с. 114).

Аналогичная оценка заслуг князя Владимира содержится и в «Чтении о Борисе и Глебе», написанном преподобным Нестором до 1088 г.[180]: «Бысть бо, рече, князь въ тыи годы, володый всею землею Рускою, именемь Владимеръ (...) Вчера не ведаше, кто есть Исусъ Христосъ, днесь проповедатель Его явися; вчера елинъ Владимиръ нарицаяся, днесь крьстьянъ Василий наричается. Се вторый Костянтинъ в Руси явися»[181].

Следует подчеркнуть, что и в памятниках письменности XI–XII вв. концепт русь воспринимался как народ, а не как государственное образование.

Можно предположить, что с установлением института династической княжеской власти у восточных славян название доминирующего единоязычного этноса *русь* определило в Х в. и название государства с центром в Киеве — *Русь*. На такое двойственное понимание концепта *русь* вроде бы указывает инициатива Олега в 911 г. «положити ряд межю Русью и Грекы» (с. 46), т. е. заключить с Византией (а не просто с греками!) межгосударственный договор, для чего и было послано князем Олегом посольство к Византийским соправителям Льву, Александру и Константину. В таком случае народы Русь и Греки олицетворяют собой сами государства. Однако, как следует из самого договора, заключен он все же между двумя народами — греками и *русью*. И здесь примечательно еще одно смысловое их противопоставление — уже по конфессиональному признаку. Прибывшие в Византию мужи свидетельствуют, что они «от рода *рускаго*» и «послани от Олга, великого князя *рускаго* <...> на удержание и на извещение от многих лет межи хрестианы и *Русью* бывьшюю любовь». И еще раз будет подчеркнуто, что прибывшие послы стремятся укрепить договором «любовь, бывшую межи хрестьяны и *Русью*» (с. 46).

В самом договоре греки фигурируют как христиане, им противопоставлены *русины*: «Аще кто убьет или хрестьанина *русин*, или хрестьянинъ *русина*, да умрет, идеже аще сотворит убийство. <...> Аще украдеть что любо *русин* у хрестьанина, или аки хрестьанинъ у *русина*...» и т. д.

Для нас весьма существенным является это противопоставление христиан-греков и язычников-руси. *Русь*, стало быть, воспринимается древнерусским летописцем как «ветхозаветный» языческий народ, но уже включенный в мировой исторический процесс контактами с византийцами.

Важно отметить, что и в XI–XII вв. концепт *русь* воспринимался как народ, а не государство. Например, описывая борьбу Ярослава Мудрого со Святополком, автор «Сказания о Борисе и Глебе» замечает: «В лето 6526 приде

180 *Ужанков А. Н.* Святые страстотерпцы Борис и Глеб: К истории канонизации и написания житий // Древняя Русь: Проблемы медиевистики. — 2000. — № 2. — С. 28–50; 2001. — № 1 (3). — С. 37–49.

181 *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. — Птр., 1916. — С. 4.

Болеславъ съ Святополкомъ на Ярослава с Ляхы. Ярославъ же, съвкупивъ *Русь*, Варягы, Словени, поиде противу...»[182]. В данном контексте совершенно очевидно, что слово *русь* использовано для обозначения этноса и поэтому должно писаться со строчной буквы, как и варяги и словени[183].

Со временем понятие Русь воспринимается как обобщенный образ: земли (территории) и ее однородного (православного) населения. Так возникает собирательный образ Руси.

«Откуда есть пошла Руская земля, … и откуду Руская земля стала есть»

Уже само название древнейшей русской летописи, составленной в начале XII в. в Киево-Печерском монастыре монахом Нестором, дважды использует понятие *Русская земля*: «Се повести времяньных лет, откуда есть пошла *Руская земля,* кто въ Киеве нача первее княжити, и откуду *Руская земля* стала есть». Здесь нет, как может показаться на первый взгляд, тавтологии. Летописец обещал рассказать, откуда пошла *Русская земля*, т. е. ее историю (или происхождение) до первого киевского князя. Собственно, эта часть уже рассмотрена нами: *Русская земля* происходит от библейского народа *русь* — из колена Иафетова. Остается рассмотреть становление *Русской земли* и определить самое понятие. Оно также связано с эсхатологическим осмыслением человеческой истории.

Характерны в этом плане названия древнерусских летописей, например, Новгородской первой летописи: «Временникъ, еже есть нарицается летописание князеи и *земля Руския*, и како избра Богъ страну нашу на последнее время...»[184]. Или «Софийского временника», включенного в Тверскую летопись: «Временникь Софейскый, иже глаголется летописецъ Рускыхъ князей, и како избра Богъ страну нашу на последнее время...»[185]. Или самой Софийской первой летописи: «Временникъ, еже нарицается Летописецъ рускыхъ князь, и како избра Богъ страну нашу на последнее время...»[186].

182 *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им... — С. 45.

183 К сказанному следует добавить, что, по исследованиям А. В. Назаренко, нет никаких оснований для утверждения о заимствовании греческого слова Ρώς из языка варягов, «между тем для того, чтобы объяснить вокализм ср.-греч. Ρώς, вовсе нет нужды искать какие-то иные варианты оригинала, помимо славяноязычного др.русск. *русь*». См.: *Назаренко А. В.* Имя «Русь» в древнейшей западноевропейской языковой традиции (IX–XII века) // *Назаренко А. В.* Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. — М., 2001. — С. 33.

184 Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // Полное собрание русских летописей. — Т. 3. — М., 2000. — С. 103.

185 Летописный сборник, именуемый Тверскою летописью // Полное собрание русских летописей. — Т. 15. — М., 2000. — С. 26.

186 Софийская первая летопись старшего извода // Полное собрание русских летописей. — Т. 6, вып. 1. — М., 2000. — С. 11.

Из приведенных примеров явствует, что понимание *Русской земли* как новой обетованной (христианской) земли формируется в процессе осмысления «последнего времени».

Стало быть, *русская история* осмысляется новгородскими и тверскими летописцами так же, как и киевскими, — как Промысл Господень перед концом света. Характерно, что и само древнерусское летописание велось до «конца времен» — Страшного суда[187].

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что понятия Русская земля и русь связаны в древнерусских произведениях с действиями (поступками) князей, митрополитов или святых. Князья владычествуют в Русской земле, митрополиты носят титул «митрополита Киевского и всея Руси», святые молятся пред Богом за землю Русскую.

Характерно, что среди *руси* святых не было, поскольку это был языческий народ, однако «родъ праведныхъ благословиться, рече пророкъ, и семя ихъ въ благословении будеть»[188], и они просияли в *Русской земле*. Заслуга в том Владимира Крестителя (сначала язычника, а потом христианина), при котором и стал складываться концепт *Русская земля* как *христианская земля*: «Сущю самодрьжьцю вьсеи Русьскеи земли Володимиру, сыну Святославлю, вънуку же Игореву (русский род князей. — *А. У.*), иже и святыимь крьщениемь вьсю просвети сию землю Русьску»[189]. А его сыновья пошли путем Христовым и стали первыми *русскими* святыми, которые ныне «ни о единомь бо граде, ни о дьву, ни о вьси попечение и молитву въздаета, нъ о всеи земли Русьскеи». Но они не только стали молитвенниками Русской земли, но и связали ее со всем христианским миром, создавая уже ее новозаветную (христианскую) историю.

«О Христова угодника! — продолжает автор жития святых. — Блаженъ по истине и высокъ паче всехъ градъ Русьскыихъ и выший градъ, имый въ себе таковое скровище, ему же не тъчьнъ ни вьсь миръ! По истине Вышегородъ наречеся: выший и превыший городъ всехъ, въторый Селунь явися въ Русьске земли, имый въ себе врачьство безмьздное. Не нашему единому языку тъкъмо подано бысть Бъгъмь, нъ и вьсеи земли спасение, отъ всехъ бо странъ ту приходяще туне почьреплють ицеление, яко же и въ святыихъ евангелиихъ Господь рече святымъ апостоломъ, яко туне прияста, туне и дадите»[190]. Благодаря тому, что Господь послал таких святых целителей Русской земле, теперь она посещаема стала православными паломниками со всех стран. То есть уже географически оказалась связанной со всем христианским миром. Сам святой Георгий направляет слепого человека к святым страстотерпцам: «Иди къ святыма мученикома Бориса и Глеба, <...> тема есть дана благодать отъ Бога — въ

187 *Ужанков А. Н.* «Совестные книги» Древней Руси (Русское летописание и Страшный суд) // Россия XXI. — М., 1999. — № 4. — С. 151–177.

188 *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. — Птр., 1916. — С. 27.

189 Там же.

190 Там же. — С. 50.

стране сеи земля Русьске пращати и исцелити всяку страсть и недугъ»[191]. Таким образом, в начале XI в. Русская земля, в которой появляются свои христианские святые, становится оплотом православия, и это констатируют древнерусские книжники.

Формирование конфессионального понятия *Русская земля*

Наблюдения Б. А. Рыбакова над летописными определениями понятия *Русская земля* в XI–XII вв. привели его к выводу «о существовании трех географических концентров, одинаково называемых Русью или Русской землей: 1) Киев и Поросье; 2) Киев, Поросье, Чернигов, Переяславль, Северная земля, Курск и, может быть, восточная часть Волыни, т. е. лесостепная полоса от Роси до верховьев Сейма и Донца; 3) все восточнославянские земли — от Карпат до Дона и от Ладоги до степей Черного (Русского) моря»[192].

Это, если так можно выразиться, чисто географическое осмысление *Русской земли*. Однако выделение трех разных по величине «географических концентров» свидетельствует, что не одно лишь территориальное (географическое) понятие вкладывалось древнерусскими писателями в выражение *Русская земля*. Подразумевалось нечто более значительное и значимое, объединяющее все перечисленные княжества в одно государство: исповедание единой православной веры и очерчивание территории, на которой она была распространена, возможное при четком определении всех неправославных соседей. Между тем, надо полагать, такое религиозное понимание названия *Русская земля*[193] появилось не сразу, а только в XIII в. Наблюдения А. В. Соловьева показали, что широкое понимание термина *Руси* как совокупности всех восточнославянских княжеств имело постоянное значение в двух случаях: во-первых, во взаимоотношении с западноевропейскими странами; во-вторых, в сфере церковной жизни. Он же отметил, что расширительное понимание *Руси* или *Русской земли* как всей страны было присуще периоду между 911–1132 гг. И даже смоляне и новгородцы (примечательно, что Смоленск и Новгород никогда не входили территориально в тот узкий географический ареал, который выражался в XI–XII вв. понятием *Русская земля*) в договорах с иностранцами назывались «русинами»[194].

191 *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. — С. 59–60.

192 *Рыбаков Б. А.* Древние русы // Советская археология: сборник статей. — М., 1953. — Вып. XVII. — С. 29.

193 После того как я предложил такое широкое религиозное понимание названия *Русская земля* (См.: *Ужанков А. Н.* Некоторые наблюдения над «Словом о погибели Русской земли» (к вопросу о написании и времени присоединения его к «Житию Александра Невского») // Герменевтика древнерусской литературы. — Сб. 9. — М., 1998. — С. 114–117), аналогичное толкование представил спустя год и И. Н. Данилевский. Пожалуй, самой сильной (а для средневекового книжника — и наиболее важной) чертой, которая, помимо общего происхождения, роднила народы и земли, было и остается единое вероисповедание их населения. Если именно этот признак составители «Слова о погибели» и «Списка городов» рассматривали в качестве существенного при отнесении каких-либо территорий или географических пунктов к категории «русский», что само по себе весьма вероятно, то следует сделать вывод: под термином «русский» они имели в виду скорее всего *этно-конфессиональную общность*, близкую тому, что сейчас именуется термином «православный». См.: *Данилевский И. Н.* Древняя Русь глазами современниками и потомков (IX–XII вв.). — М., 1999. — С. 174.

194 См.: Der Beqriff “Russland” im Mittelalter. Von Alexander Soloviev (Genf) // Studien zur älteren Geschichte Osteuropas. I. Teil. Festschrift für Heinrich Felix Schmid. Graz. — Köln, 1956. — S. 149–150.

В период же феодальной раздробленности, особенно со второй половины XII в., оно закрепилось преимущественно за Киевской областью[195]. Широкое понимание названия *Русская земля* в этот период сузилось, по мнению А. Н. Робинсона, до древних границ Среднего Поднепровья, ранее населенного полянами, т. е. включало в себя бывшее Киевское княжество, Переяславское княжество и большую часть Черниговского княжества[196].

В обстановке распада *Русской земли* на удельные княжества, по мнению ученого, «само определение “русские” обычно не применялось, судя по летописям, ни к княжествам, находившимся за указанными пределами “Русской земли”, ни к населению этих княжеств, в которых жили “суздальцы”, “ростовцы”, “новгородцы”, “смоляне”, “рязанцы”, “черниговцы” и др. (по названиям столичных городов)...»[197].

В рассматриваемый период феодальной раздробленности возникает концепция самостоятельных земель — «Суздальской земли», «Смоленской земли», «Северской земли», «Новгородской земли» и т. д., и появляется «новая концепция “Руси” — “Русской земли”, уже не объединявшей многие восточнославянские “земли”, а противопоставляемой этим “землям”»[198].

По мнению А. Н. Робинсона, «во второй половине XII в. “широкая” концепция “Русской земли” существовала преимущественно как историческое предание, а “узкая” концепция — как обычная политическая реальность»[199], причем не только в летописании, но и в «Слове о полку Игореве» (правда, в несколько расширительном значении, за счет северских и союзных с Игорем князей)[200].

Интересно отметить, что понятие «Русская земля» в «Слове о полку Игореве» имеет своего антипода — понятие «Половецкая земля»[201], точно так же как в двух литературных памятниках XIII в. — «Слове о погибели Русской земли» и «Галицкой летописи» — «Русская земля», или просто «Русь», имела антиподами всех своих соседей — «Ляхов», «Угров», «Ятвягов» и т. д.

Если продолжить сопоставление понятий *Русская земля* в исторических сочинениях XII в. и в «Слове о погибели», то мы обнаружим совершенно противоположную XII в. концепцию в памятнике XIII в. И это при том, что социально-историческая обстановка ничуть не изменилась, более того, дальнейшее обособление княжеств еще усилилось, как и их дробление.

Тем не менее понятие *Русская земля* в «Слове о погибели» трактуется в самом широком смысле и включает в себя все восточнославянские земли, населенные православными людьми, в том числе и западно- и северорусские, что, опять же, роднит этот памятник с «Галицкой летописью».

---

195 См.: *Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII вв. — М., 1980. — С. 223 и прим. 18–19.

196 *Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси... — С. 225.

197 Там же. — С. 226.

198 Там же. — С. 225–226.

199 Там же. — С. 226.

200 Там же. — С. 227–229.

201 Там же. — С. 233.

Уже в самом начале ее автор, говоря о Романе Галицком, замечает: «По смерти же великаго князя Романа, приснопамятнаго самодержьца *всея Руси*... велику мятежю воставшю в *земле Руской*, оставившима же ся двеима сынома его...»[202]. Или в рассказе об истории основания новой столицы княжества — города Холма: «...созда град..., егоже татарове не возмогоша прияти, егда Батый всю *землю Рускую* поима»[203]. Совершенно очевидно, что выражение «вся земля Русская» использовано здесь в самом широком значении, не ограниченном ареалом Киево-Черниговских или — шире — южнорусских земель, а подразумевает и Владимирские, Суздальские, Рязанские и Галицко-Волынские земли, т. е. те земли, через которые прошли полчища Батыя.

И еще на одном примере уместно будет остановиться, поскольку он характеризует взгляды первого автора «Галицкой летописи» («Летописца Даниила Галицкого»)[204].

В заключительной части своего труда, в описании поездки князя Даниила Романовича в Орду за ярлыком, он дважды использует выражение *Русская земля*: «О злее зла честь татарьская! Данилови Романовичю, князю бывшу велику, обладавшу *Рускою землею*, Кыевомъ и Володимеромъ и Галичемь со братомъ си, инеми странами... Его же отець бе царь в *Руской земли*, иже покори Половецькую землю и воева на иные страны все»[205].

Интерес представляет это указание на царство князя Романа в *Русской земле* и на владение ею его сыном Даниилом. Дело в том, что и Роман Мстиславич, и его сын Даниил Романович владели Киевом временно и непродолжительный срок, но автору, видимо, было достаточно самого этого факта для создания их обобщенной характеристики как «самодержцев *Русской земли*». В связи с этим хотелось бы обратить внимание на следующие обстоятельства. Князь Даниил никогда не управлял *Русскою землею* из Киева, но только из Галицкого княжества: первоначально из Галича, а с конца 30-х гг. — из Холма.

При устойчивом употреблении автором выражения *Русская земля* относительно Галицких земель, и *Русь — русский* — относительно жителей княжества, напрашивается вывод, что Холм как новая столица княжества становится административным центром *Русской земли* во времена владения Киевом князя Даниила Романовича (т. е. в первой половине 40-х гг. XIII в.), во всяком случае в представлении самого автора.

Могло ли такое быть?

Как известно, к концу XII в. «Киев не только утратил свое значение столицы (“матери”) всех городов, но даже лишился суверенных прав в собственном княжестве. Киевского княжества как государства более не существовало, так как городом Киевом владел в интересующее нас время (середина 80-х гг.

202 «Галицко-Волынская летопись» // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. — М., 1981. — С. 236.

203 Там же. — С. 344.

204 См.: *Ужанков А. Н.* «Летописец Даниила Галицкого»: проблема авторства // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 3. — М., 1992. — С. 149–180.

205 ПЛДР, XIII век. — С. 314.

XII в. — *А. У.*) один князь..., а землями Киевщины — другой»[206]. В Киеве княжил Святослав Всеволодович до своей смерти в 1194 г., а Киевскими землями управлял в то же время Рюрик Ростиславич.

Практически закат былой славы Киева как центра *Русской земли* начался с его разорения в 1169 г. Андреем Боголюбским. Затем Киев часто стал переходить от одного князя к другому.

Батыево нашествие завершило этот процесс, но не только потому, что Киев был фактически разрушен до основания и истреблены его жители (Михаил Черниговский по возвращении в Киев в 1245 г. не смог даже жить в нем), а и потому, что с этого момента Киев перестал быть центром русской Православной Церкви — митрополичьим городом. Не позднее 1240 г. митрополит-грек Иосиф покидает Киев из-за угрозы его захвата монголо-татарами, а в 1243 г. князь Даниил Романович назначает «печатника» Кирилла новым митрополитом «*всея Руси*». Именно ему, по моему мнению, и принадлежит первая редакция «Летописца»[207]. Но тогда выражение *Русская земля* — в широком смысле — обретает под его пером новое звучание и значение для XIII в. Кирилл писал свое сочинение будучи уже названным митрополитом «*всея Руси*». И для него, естественно, *Русская земля* не ограничивалась только Киевским, Черниговским и Переславским княжествами. Для него *Русская земля* — это тот географический ареал, на котором проживают православные христиане. Он называл «христианами» католиков, венгров и поляков, но тем не менее всегда отличал их от жителей православной *Руси*, равно как и от языческой Литвы и ятвягов. Поэтому его понятие *Русская земля* было гораздо шире устоявшегося в XII в. и включало в себя, помимо традиционно называемых в XI–XII вв. центральных территорий, еще и Галицкое, Волынское, Смоленское и другие княжества. Фактически он подразумевал всю территорию восточных славян, говоря о *Русской земле*. Описывая западных соседей *Русской земли*, он повествует о венграх, поляках, чехах, ятвягах, литве и немцах. Обращаю на этот факт внимание умышленно, поскольку эти же западные соседи *Русской земли* перечисляются и в «Слове о погибели». И, думается, неслучайно, поскольку автор использовал выражение *Русская земля* в самом широком смысле, подразумевая под ним территорию, населенную православным народом и окруженную язычниками и «неправоверными христианами» — католиками. Этот момент в «Слове» подчеркивается особо. Перечислив всех западных, северных и восточных соседей, автор замечает, что расположенная между ними территория была покорена «Богом крестианьскому языку», т. е. правоверному христианскому народу — православным.

«*Земля Руськая*» — это пространство, которое украсил Господь своею волею: многочисленными озерами, реками, источниками, высокими горами и холмами, густыми дубравами и удивительными полями! Взгляд из-под небесья, охватывающий все пространство, постепенно снижается, и в поле зре-

206 *Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси... — С. 225.

207 *Ужанков А. Н.* «Летописец Даниила Галицкого»... — С. 150–180.

ния появляются города, удивительные села, церкви, монастырские сады, звери и птицы. В конце взгляд останавливается на людях — грозных князьях, честных боярах и многочисленных вельможах: «Всего еси испольнена *земля Руская*, о прававерьная вера хрестияньская»!

Она располагается между католическими народами на западе и язычниками на востоке — «то все покорено было Богомъ крестияньскому языку...»[208].

Стало быть, концепт *Русская земля* использован в этих двух памятниках, принадлежащих, скорее всего, митрополиту Кириллу, в самом широком смысле — и по отношению к соседям, и в религиозном понимании: *Русская земля* — это населенная *православным народом* территория, которую окружают неправославные народы.

Складывается впечатление, что если во второй половине XII — начале XIII в., т. е. в период феодальной раздробленности, концепт *Русская земля* воспринимался в узком смысле как Киевское, Черниговское и Переяславское княжества — Среднее Поднепровье (т. е. подчиненные двум соправителям Святославу Всеволодовичу и Рюрику Ростиславичу как главам родов Ольговичей и Мономаховичей), то с появлением монголо-татар, т. е. внешних врагов, завоевавших Русскую землю, границы ее в представлении русских средневековых книжников значительно расширились, как об этом свидетельствует «Слово о погибели Русской земли». И одновременно за ней закрепляется понятие земли православной[209].

Соединение двух понятий — *Русской земли* и православной веры — особенно заметно представлено в повестях Куликовского цикла, в частности в «Задонщине»: «...Царь Мамай пришел на *Рускую землю*... Князи и бояря и удалые люди, иже оставиша вся домы своя и богаество, жены и дети и скот, честь и славу мира сего получивши, главы своя положиша за *землю Рускую* и за веру християньскую». «И положили есте головы своя за святыя церькви, за *землю* за *Рускую* и за веру крестьяньскую»[210] и т. д.

Древнерусские книжники, ощущая себя народом библейским, но уже «народом новым» — христианами, показывают причастность своей родной Русской земли к течению истории, определяемой Богом.

В этом отношении характерно вступление «Задонщины», созданной в конце XIV в. или в XV в.[211]: «Пойдем, брате, тамо в полунощную страну — жребия Афетова, сына Ноева, от него же родися *русь православная* (весьма существенное добавление, свидетельствующее о переосмыслении концепта *русь* в новое, уже христианское время. — *А. У.*). Взыдем на горы Киевския

208 Памятники литературы Древней Руси. XIII век. — М., 1981. — С. 130.

209 «Появление самоназвания как показатель сложившегося самосознания этноса всегда предполагает и осознание иноэтничного и инокультурного — “чужого” — окружения; самоназвание не только выделяет собственный “свой” народ, но и противопоставляет его другим народам», — замечает В. Я. Петрухин. См.: *Петрухин В. Я.* Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. — Т. I (Древняя Русь). — С. 33.

210 Сказания и повести о Куликовской битве. — Л., 1982. — С. 7, 13.

211 *Дмитриев Л. А.* Литературная история памятников Куликовского цикла // Сказания и повести о Куликовской битве. — Л., 1982. — С. 307–310; *Дмитриев Л. А.* Задонщина // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 1. А-К. — Л., 1988. — С. 345–350.

и посмотрим славного Непра и посмотрим по всей земли Руской. И оттоля на восточную страну — жребий Симова, сына Ноева, от него же родися хиновя — поганыя татаровя, бусормановя. Те бо на реке на Каяле одолеша родъ Афетов. И оттоля Руская земля седитъ невесела...»[212].

Предопределенность такого развития событий для автора «Задонщины» очевидна: «А казнил Богъ Рускую землю за своя согрешения»[213]. Очевидна она и для автора «Сказания о Мамаевом побоище»: «Попущением Божиимъ за грехы наша, от навождениа диаволя въздвижеся князь от въсточныа страны, имянем Мамай, еллинъ сый верою (т. е. язычник. — *А. У.*), идоложрецъ и иконоборецъ, злый христьанскый укоритель»[214].

Однако «уподобилася еси земля Руская милому младенцу у матери своей: его же мати тешить, а рать лозою казнит, а добрая дела милуеть его. Тако Господь Богъ помиловал князей руских ... на поле Куликове, на речки Непрядве. <...> И помилова Богъ Рускую землю, а татаръ пало безчислено многое множество»[215]. Но и русских воинов пало немало, а потому и сетует великий князь Дмитрий Иванович: «Братия, бояра и князи и дети боярские, то вам сужено место меж Доном и Непром, на поле Куликове на речке Непрядве. И положили есте головы своя за святыя церькви, за землю за Рускую и за веру крестьяньскую. Простите мя, братия, и благословите в сем веце и в будущем»[216].

Автор «Задонщины» часто использует рефрен «за землю за Рускую и за веру крестьяньскую». Его нельзя воспринимать как литературное клише. В сознании древнерусского человека XV в. понятие *Русская земля* неразрывно было связано с христианской (а точнее правоверной, т. е. православной) верой. Об этом свидетельствует и «Краткая летописная повесть»: «...Князь великий Дмитрей Ивановичь, собравъ воя многы, поиде противу их (Мамая и его рати. — *А. У.*), хотя боронити своея отчины и за святыя церкви и за правоверную веру христианьскую и за всю Русьскую землю»[217]. И в «Пространной летописной повести» Дмитрий Иванович обращается с призывом к «брату своему Владимерю и къ всем князем руским и воеводам: “Поидемь противу сего оканнаго и безбожнаго, нечестиваго и темнаго сыроядца Мамая за правую веру крестьяньскую, за святыа церкви и за вся младенца и старьци и за вся крестьяны сущаа и не сущаа; възьмемъ съ собою скипетръ царя небеснаго, непобедимую победу, и въсприимем Аврамлю доблесть”»[218]. Не менее важно и само осмысление князем Дмитрием ратного подвига, совершающегося в день праздника Рождества Пресвятой Богородицы: «Приспе, братие, время

212 Задонщина // Сказания и повести о Куликовской битве. — Л., 1982. — С. 7. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что издатель повести Л. А. Дмитриев «русь православную» напечатал со строчной буквы, подразумевая, видимо, под этим понятием народ, а не государство.

213 Задонщина... — С. 13.

214 Сказание о Мамаевом побоище // Сказания и повести о Куликовской битве. — Л., 1982. — С. 25.

215 Задонщина... — С. 13.

216 Там же.

217 Краткая летописная повесть // Сказания и повести о Куликовской битве. — Л., 1982. — С. 14.

218 Пространная летописная повесть // Сказания и повести о Куликовской битве. — Л., 1982. — С. 16.

брани нашеа; и прииде праздникъ царици Марии, матере Божии Богородици, и всех чиновъ Госпожи и всеа вселеныа и честнаго еа Рожества. Аще оживем — Господеви есмы, аще ли умрем за миръ — Господеви есмы»[219]. То есть если живы останемся или погибнем за православных, в обоих случаях Господу принадлежим, в Его воле пребываем.

Промысл Господень все время ощущается древнерусскими авторами: «Господь же нашь Богъ, царь и творецъ всеа твари, елико хощеть, тъ и творить»[220]. Но столь же важно для них понять предопределение Божие о судьбе Русской земли: «И възвыси Богъ род християнскый, а поганых уничижи и посрами их суровство, яко же въ прежняя времена Гедеону над мадиамы и преславному Моисею над фараоном»[221]. Осмыслению Промысла Господня о новом христианском народе способствует библейская ретроспективная аналогия. Русский народ осмысляется как носитель Божественной воли.

Интересно, что освобождение *руси* от хазарской дани происходит в конце «ветхозаветного периода» — перед началом новой хронологической истории. Освобождение Русской земли от монголо-татарской дани происходит в «конце времен» — перед ожидаемым по окончании 7000 лет (в 1492 г.) концом света.

В осмыслении «последних времен» и формируется понятие русского народа как нового исторического народа — православного, избранного Богом на «последнее время».

Когда в 1453 г. была захвачена турками столица православной Византии Константинополь и пало Ромейское царство, то не осталось больше независимых православных государств. Преемницей и наследницей Византии становится *Русская земля*, которая освобождается в 1480 г. от монголо-татарского ига. В памятниках древнерусской письменности концепт *русский* становится синонимом концепта *православный*: «Того же лета (1453 г. — *А. У.*) взят был Царъград от царя турскаго от салтанаа, а *веры Рускыа* не преставил, а патриарха не свел, но один в граде звон отнял у Софии Премудрости Божия, и по всем церквам служат литергию божественую, и завтреню и вечерню поют без звону, а *Русь* к церквам ходят, а пениа слушают, а *крещение Руское* есть»[222].

В эсхатологическом сознании древнерусских книжников к концу XV в., когда ожидался Страшный суд, окончательно сложилось понимание *руси* как библейского народа, избранного Богом перед «концом времен», а *Русской земли* — как земли православной, поэтому и определение *русский* становится синонимом понятия *православный*.

219 Пространная летописная повесть... — С. 19–20.

220 Сказания и повести о Куликовской битве... — Л., 1982. — С. 25.

221 Там же.

222 Тверской сборник // ПСРЛ. — Т. 15. — СПб., 1897. — С. 495.

* * *

Таким образом, уже в начальный период русской истории, отразившийся в русском летописании, в концепт *русь* древнерусскими книжными людьми вкладывалось особое понимание библейского народа, потомков сына Ноя Иафета. Этот народ, как в свое время народ израильский, был избран Богом в «последние времена» — в преддверии Страшного суда — для определенной эсхатологической миссии — сохранения Православия. Исполняя этот Промысл Господень, языческая *русь* принимает христианство, становится *Русской землей*. Понятия *русский* и *православный* становятся синонимами. После падения православной Византийской империи в 1453 г. и освобождения от монголо-татарского ига в 1480 г. Московское государство в полной мере ощутило свою миссию — защитника Православия до ожидаемого в 1492 г. «конца света», что еще больше закрепило в сознании древнерусских книжников тождественность концептов *русский* и *православный*.

В первой трети XVI в. в Московском государстве стала формироваться новая эсхатологическая концепция «Москва — Третий Рим», концепция последнего перед Страшным судом праведного христианского *царства*. Зримое ее воплощение началось с венчания в 1547 г. на *Московское царство* первого русского монарха Иоанна IV Васильевича и признания его верховенства в православном мире восточными патриархами.

Так стал складываться в русском православном сознании новый концепт — *Московское царство* как оплот Православия, просуществовавший до петровских преобразований начала XVIII в., когда усилиями Петра I стала строиться светская *империя*. Пока мировоззрение книжников было религиозным и осмысление отечественной истории было христианским — через призму Священного Писания как проявления Божественного Промысла. С обмирщением сознания и история Отечества стала превращаться в «гражданскую историю», складывающуюся из поступков наделенных свободой воли отдельных людей...

Исторические корни государственной доктрины «Православие. Самодержавие. Народность»

Исторически государственная доктрина «Православие. Самодержавие. Народность» опирается на Русскую идею, формировавшуюся в Древней Руси на протяжении семи столетий. Русская идея раскрывается в понимании концепта *русский*, который был синонимичен значению *православный*.

Сознание русского человека всегда было эсхатологическим. Поэтому русская история как отражение предназначения русского народа осознавалась

в ожидании Второго Пришествия Иисуса Христа, ибо история воспринималась как раскрытие Божественного Промысла о народе во времени до Страшного суда. Именно поэтому уже в первый пятидесятилетний юбилей крещения Руси митрополитом Иларионом Киевским была сформулирована и государство образующая Русская идея — хранение Православия до Страшного суда, который ожидался в 7000 (1492) г. До этого года были рассчитаны и пасхалии, что только усугубляло эсхатологические ожидания.

Эсхатологические ожидания отразились в названиях древнерусских летописей, например, Новгородской первой летописи: «Временникъ, еже есть нарицается летописание князеи и земля Рускиия, и *како избра Богъ страну нашу на последнее время*...». Или «Софийского временника», включенного в Тверскую летопись: «Временникь Софейскый, иже глаголется летописець Рускыхъ князей, и *како избра Богъ страну нашу на последнее время*...». Или самой Софийской первой летописи: «Временникъ, еже нарицается Летописець рускыхъ князь, и *како избра Богъ страну нашу на последнее время*...».

Киевскими, новгородскими, тверским и другими летописцами русская история осмыслялась как Промысл Господень перед концом света. Характерно, что и само древнерусское летописание велось до «конца времен» — Страшного суда[223].

В процессе осмысления «последнего времени» формируется и понятие ***Русская земля*** как новой обетованной (христианской) земли.

С 1492 г. «конец света» отодвинулся на восьмое тысячелетие, поэтому московский митрополит Зосима вынужден был рассчитать новые пасхалии: «...смиренный Зосима, митрополит всея Руси, трудолюбно потщався написати пасхалию *на осмую тысячу лет, в ней же чаем всемирнаго пришествия Христова*».

В XV в., после падения в 1453 г. Константинополя, стали складываться предпосылки нового понимания предназначения Руси: она не только остается преемницей Византии, но и становится единственной хранительницей Православия. Начинает постепенно складываться государственная доктрина «Москва — Третий Рим».

Впервые мы ее замечаем в «Повести о новгородском белом клобуке». В ней объясняется, почему символ патриаршей власти — белый клобук — оказывается в Русской земле: «Ветхий бо Римъ отпаде от веры Христовы гордостию и своею волею, в новем же Риме, еже есть в Констянтинеграде, насилиемъ агарянскимъ тако же христианьская вера погибнеть. На третьем же Риме, еже есть на Руской земли, благодать Святаго Духа восия. <...> Вся християньская царства приидутъ в конецъ и снидутся во едино царство Руское, православия ради»[224].

В другом произведении — «Сказании о Вавилонском царстве» — повествуется, как три отрока добывают символы царской власти библейского царя

223 *Ужанков А. Н.* «Совестные книги» Древней Руси (Русское летописание и Страшный суд) // «Россия XXI». — 1999. — № 4. — С. 138–177.

224 Повесть о новгородском белом клобуке // Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI века. — М., 1985. — С. 224.

Навуходоносора — венец, бармы и скипетр — для византийского императора. А уже в «Повести о Мономаховом венце» рассказывается, как эти символы царской власти оказываются на Руси: Константин II Мономах посылает их на Русь своему внуку Владимиру Мономаху. Именно они станут атрибутами венчания Ивана IV Васильевича на Московское царство.

Так демонстрируется промыслительность всей мировой истории. Провидение Господне сводит в Московском царстве символы высшей духовной и мирской власти. Оно же приводит к тому, что в 1589 г. устанавливается Московское Патриаршество. Обретается симфония двух властей — светской и духовной, как когда-то в христианском Риме и Константинополе.

Теорию «Москва — Третий Рим» следует воспринимать не только как эсхатологическую, но и как государствообразующую. Ее выразит в первой четверти XVI в. в послании к великому князю Василию III Ивановичу Московскому псковский старец Филофей: «Стараго убо Рима церкви падеся невѣрием аполинариевы ереси, втораго Рима, Константинова града церкви, агаряне внуцы секирами и оскордъми разсѣкоша двери. Сиа же нынѣ третиаго, новаго Рима, дръжавнаго твоего царствиа святая соборная апостольскаа церкви, иж в концых вселенныа в православной христианьстей вѣре во всей поднебесней паче солнца свѣтится. И да вѣсть твоа держава, благочестивый царю, яко вся царства православныя христианьския вѣры снидошася въ твое едино царство: един ты во всей поднебесной христианом царь»[225]. «Два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти» [Там же. С. 440].

Так формируется в XVI в. доктрина Московского *православного царства*, основанная на библейских пророчествах. В «Сказании о князьях Владимирских» обосновывается происхождение Рюриковичей и самого царя Ивана IV от римского императора Августа, при котором и родился в его империи Иисус Христос. Архитектурный образ Москвы как Рима формируется в Московском Кремле. Неслучайно и строили его итальянские зодчие во главе с Аристотелем Фиорованти.

Со второй половины XVI в. и на протяжении всего XVII в. Москва стала осмысливаться уже и как Новый Иерусалим — духовная столица православного мира, а Красная площадь — как образ горнего Храма, описанного в Откровении Иоанна Богослова. Теория «Москва — зримый образ Нового Иерусалима» окончательно сложилась во второй половине XVII в. прежде всего усилиями патриарха Никона. Общая градостроительная композиция Москвы достигает полного круга — символа вечности.

Об этом красноречиво свидетельствует икона первой четверти XVIII в. «Спас Вседержитель и панорама Московского Кремля» иконописца Оружейной палаты Московского Кремля из коллекции В. А. Бондарен-

225 Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. — М., 1984. — С. 436.

ко[226]. На ней изображен Спаситель внутри Московского Кремля на фоне семи холмов. Спасская башня и кремлевская стена изображены слева внизу, у ног Спасителя. Справа внизу — образ Иерусалима с храмом Воскресения Господня.

В XVIII–XIX вв. выстраивается образ Нового Рима — Санкт-Петербурга как столицы и символа новой *светской империи*. Санкт-Петербург не знал патриаршей церковной власти. Начиная с Петра I Россию пытаются переформатировать на западный образец, поменять ее культурный код. Происходит ее духовная стагнация.

Романтизм начала XIX в. способствовал открытию русской истории. Европейскую уже хорошо изучили в XVIII в., а теперь наступила эпоха возрождения русских истоков. В правление Александра I мы получаем блестящую «Историю государства Российского» Н. М. Карамзина. При императоре Николае I граф С. А. Уваров провозглашает новую государственную доктрину: «Православие. Самодержавие. Народность». По сути же, возрождается Русская идея, которая бытовала в православном сознании и в эпоху Киевской Руси, и Московского царства XVI в. История православной Руси-России начиналась деяниями ее основателей — святых правителей кн. Ольги и кн. Владимира Святославича, устраивалась стараниями святых князей Владимира Мономаха, Александра Невского, Даниила Московского, Дмитрия Донского. Завершилась жертвенным служением Отечеству святого императора-страстотерпца Николая II. Их усилиями и трудами православного русского народа и воплощалась в жизнь Русская идея.

Раздел II. «ЧЕЛОВЕК»

Категории *«ума»* и *«разума»* в русском средневековом сознании

§ 1

Большинство философских категорий (понятий) и религиозных концептов пришли на Русь из Византии из святоотеческой литературы. Византийское святоотеческое наследие не просто принималось древнерусскими книжниками, переписывалось и читалось, но, что важно, усваивалось на практическом уровне. Собственно, и сама любовь к премудрости — философия — имела практическое значение: «Философиа, — замечает Иоанн Дамаскин, — паки есть любление премудрости, премудрость же истинная Богъ есть, и убо любовь яже к Богу сия есть истинная философиа. Разделяет же ся философиа

226 Обретенные сокровища. Из собрания В. А. Бондаренко: Книга-календарь на 2005 год. — Минск, 2004. — Табл. II; Москва сквозь века: к 870-летию города [Каталог выставки]. — М., 2017. — С. 28–29.

в зрителное и деателное. Зрителное же в богословное, естьствьное, учителное. Деателное же в обычаинное, домостроителное, градное»[227]. Поэтому истинным философом на Руси величался тот, кто знал путь ко спасению: вспомните *философа* из «Повести временных лет», просвещавшего словом Божиим князя Владимира, или создателя славянской азбуки для перевода Священного Писания Кирилла *Философа*.

Из святоотеческого наследия пришли на Русь и понятия *ума* и *разума*. В греческом языке им соответствуют νοος (умъ) и λογος (разум — ratio, слово).

Из всей видимой твари этими качествами обладает только человек — высшее творение, ибо сотворен Творцом по Своему образу и подобию: «Рече Богъ “сотворим человека по образу Нашему по подобию”» (Быт. 1:26).

В византийской святоотеческой литературе сложилась целая традиция толкования этого положения из Священного Писания. Не вдаваясь в ее обзор, укажу лишь на трактаты святителя Григория Нисского «Об устроении человека» (IV в.), на главу «О человеке» из трактата преп. Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры» (VIII в.) и «Триады в защиту священно-безмолствующих» святителя Григория Паламы (XIV в.).

У византийских богословов были схожие взгляды по указанному вопросу. Стараясь разобраться в образе (облике) Первообраза (Бога) — человеке, святитель Григорий отмечает, что подобие человека Творцу присутствует не в материальном облике, а в духовном образе. «Если же и другое отыщешь, чем передаются черты Божественной красоты, то и для него найдешь в точности сохраняющееся в нашем образе подобие. Божественность есть **ум** и **слово**, ибо *искони бе Слово* (Ин. 1:1). И пророки, согласно Павлу, имеют **ум** Христов, в них *глаголющий* (I Кор. 2:16). Не далеко от этого и человеческое. Видишь в себе самом и слово, и разумение..., подражание истинному **уму** и **слову**»[228].

В указанном трактате святитель Григорий Нисский стремится показать, что подобие Творцу в человеке нематериально, и что «ум» (νοος) — это свойство бестелесной души, а не мозга, и пребывает он не в голове (традиция так мыслить идет еще с античных времен и подкреплена была опытами Галена) и даже не в сердце (когда-то Аристотель указывал на сердце как на центр чувственной жизни). По мнению святителя Григория, «в человеческом составе ум управляется Богом, а умом управляется вещественная наша жизнь»[229]. Следовательно, ум воспринимался святителем как духовная сущность, не связанная с чем-то материальным. И в данном вопросе святитель Григорий опирался на Библию.

Позднее, уже в XIV в., пролить свет на затронутую проблему попытался святитель Григорий Палама: «Великий Макарий, наученный энергией благодати, и нас научает, что ум и все помышления души находятся в сердце как в своем органе. Нисский же — что не внутри тела это, ибо бесплотно. А мы сво-

227 *Громов М. Н.* Структура и типология русской средневековой философии. — М., 1997. — С. 233.

228 *Святой Григорий Нисский*. Об устроении человека. — СПб., 1995. — С. 17.

229 Там же. — С. 38.

дим воедино это кажущееся различие и доказываем, что не противоположно одно другому. Если и не внутри тела ум, как бесплотный, согласно Григорию Нисскому, то мы говорим, что он и внутри, а не вне тела, потому что, согласно Великому Макарию, ум соединен с телом и пользуется сердцем как первенствующим телесным органом»[230].

Хочу обратить внимание, что рассуждения святых отцов об *уме*, касающиеся места его пребывания, сосредоточены вокруг сердца, в то же время наши представления о расположении ума связаны с головой.

Представления Иоанна Дамаскина о высшем творении Бога — человеке — всецело основываются на Священном Писании. *Образ* Божий в человеке есть его бессмертная душа, а *подобие* — свобода воли. *Ум* и *слово* (логос) есть часть души.

§ 2

Именно такое представление о душе и ***уме*** было унаследовано на Руси автором знаменитой «Повести о житии святых Петра и Февронии Муромских» известного монаха, писателя и богослова XVI в. Ермолая-Еразма.

Воспользовавшись типологическим приемом похвалы, Ермолай-Еразм во вступлении к «Повести» сразу же выходит на тему *ума*, которая является доминирующей и проходит через всю повесть. А начинается «Повесть» с похвалы Троице — «Богу Отцу и сприсносущному Слову Божию — Сыну, и пресвятому и животворящему Духу, единому Божию естеству безначалному, купно в Троицы воспеваемому, и хвалимому, и славимому, и почитаемому, и превозносимому...»[231], а затем автор говорит о невидимых Божиих творениях — небесных ангелах, «*умных* чинах, бестелесном воинстве», «непостижимых *уму* человеческому», — почти по Дамаскину!

Сотворив мир невидимый, горний, Творец создает дольний, видимый мир — солнце, луну и звезды, а на земле — «созда человека по ***своему образу*** и от своего трисолнечьнаго Божества подобие тричислено дарова ему: *умъ*, и слово и духъ животен. И пребывает в человецех *умъ*, яко Отецъ слову; слово же исходит от него, яко Сынъ посылаемо; на нем же почиет Духъ, яко у коегождо человека изо устъ слово без духа исходити не может, но духъ с словом исходит, *ум* же началствует» (с. 626)[232].

В этом понимании трехчастности человеческой души, отражающей триипостасность Бога — Троицы, Ермолай-Еразм близок учению святителя

230 *Святой Григорий Нисский*. Об устроении человека. — С. 153.

231 Сочинения Ермолая-Еразма. Повесть о Петре и Февронии Муромских // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. — М., 1984. — С. 626. Далее страницы указаны в тексте статьи, при этом слова, передающие Божественную сущность, пишутся с прописной буквы.

232 О. В. Гладкова, комментируя это место, пишет: «Изначально Бог дал человеку “ум и слово и дух животен”, т. е. “ум, речь и душу”». См.: *Гладкова О. В.* Тема ума и разума в «Повести от жития Петра и Февронии» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 9. — М., 1998. — С. 232. Следует отметить, что перевод сделан исследовательницей неверно. Нужно переводить: «ум, слово и дух живой». Ибо ум — соответствует Богу Отцу, Слово — Иисусу Христу (Воплощенному Слову), а живой дух — Святому Духу!

Григория Паламы. Поскольку Богъ есть Троица, то, по мнению Григория Паламы, и душа человека троична, состоит из трех частей — по образу Святой Троицы. «Раскрывая троическое содержание души человека как “души умной, логосной и духовной”, Григорий Палама подчеркивает, что человек больше всех других существ сотворен по образу Святой Троицы, Которая есть Ум, Логос и Дух»[233].

Итак, бессмертная человеческая душа несет в себе образ Божий и состоит из трех составных частей — *ума*, слова (логоса) и духа, соответствующих трем Ипостасям Троицы — Отцу, Сыну (Иисус Христос — Воплощенное Слово) и Святому Духу.

Как в Троице первенствует Бог Отец, пославший на сошедшего, по Его воле, в мир дольний Сына Святой Дух, так в человеке главенствует ***ум*** — духовная сущность, управляющая словом и духом, со словом исходящим из человеческих уст[234].

Поскольку душа, по средневековым представлениям, пребывает в сердце, то, стало быть, и *ум*, как часть души, пребывает в сердце. Отсюда и название одной из молитв — *умная*, или Иисусова, или сердечная молитва. Отсюда и выражение — всем сердцем или всей душой любить.

«Богъ же безначалный, создав человека, почти и (его), надо всем земным существом царем постави и (его), любя же в человеческом роде вся праведники, грешныя же милуя, хотя бо всех спасти и в ***разум*** *истинный* привести» (с. 626). Этими словами в повесть вводится тема *разума*.

Что следует понимать под «истинным разумом», в который приводит человеколюбивый Бог по Своей милости всех грешников в стремлении спасти их? Истина одна: Бог есть Истина. Тогда под *истинным разумом* следует понимать божественный разум, т. е. разум, управляемый Богом, а не волею человека. Обладая самовластием (свободой воли, выбора), человек и *сам* может управлять *своим* разумом. Но это уже не будет истинный разум, а склонный к ошибкам (после грехопадения — отпадения от Бога). Прийти в *истинный разум* человек может только тогда, когда явит смирение. А для этого нужно отсечь собственную волю. Этот процесс и стремится показать Ермолай-Еразм на примере князя Петра в указанной нами повести[235].

233 *Протоиерей Игорь Экономцев*. Исихазм и восточноевропейское Возрождение // Богословские труды. — Т. 29. — М., 1989. — С. 65.

234 О. В. Гладкова замечает: «...Основная мысль вступления к “Повести”, необычайно важная для понимания всего произведения, — утверждение представления о том, что Бог дал человеку ум (наряду со словом и душой), распорядиться которым, как известно по христианскому учению, — в свободной воле самого человека...». См.: *Гладкова О. В.* Тема ума и разума в «Повести от жития Петра и Февронии» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 9. — М., 1998. — С. 225. Исследовательница, увы, не совсем верно поняла и строение души, и богословское учение о человеке. Бог наделил человека душой, в состав которой входит и ум, и слово, и дух. Ум — часть души, а поэтому некорректно говорить, «что Бог дал человеку ум наряду с душой». Это во-первых. А во-вторых, человек не распоряжается умом «по своей воле», как полагает О. В. Гладкова, а именно ум и помогает человеку творить свою волю. См. об этом ниже.

235 В отмеченной выше статье О. В. Гладкова опять не совсем верно разграничивает концепты *ума* и *разума*, а потому неточно толкует текст повести: «Петр пытается пренебречь словами Февронии и обойтись собственным **умом** (выделено О. Гладковой. — *А. У.*): “не брегии словеса ея, и **помысли**... (выделено О. Гладковой. — *А. У.*)”» (с. 227). Дело-то в том, что Ермолай-Еразм показывает в повести противостояние *разума* князя Петра и *ума* Февронии. *Разумом* князь пытается испытать *ум* девушки. А это невозможно! Ему-то как раз ума и недостает! А Феврония и *умна*, и *разумна*, т. е. *мудра*!

Первый же пример проявления «истинного разума» описан в «Слове о Законе и Благодати» Иларионом Киевским в случае с князем Владимиром Святославичем. Можно было читать пророков, видеть чудеса Христовы, слушать апостолов и не уверовать в Бога. Но можно было не видеть Иисуса Христа и чудес Его, и *разумом* постичь «Невидимого Бога» и прийти к Нему, и привести народ свой, как это сделал Владимир Святославич. У него была возможность свободного выбора: остаться язычником, как и его предки, или принять христианство. Благодаря вселившемуся по милости Божией в него *разуму*, который был «выше *разума* земных мудрецов», русский князь «Невидимого возлюбил» и «взыскал Христа», и «притек ко Христу, только по благому размышлению и острым *умом* постигнув, что есть Един Бог — Творец невидимого и видимого, небесного и земного». Владимир Святославич, стяжав истинный *разум*, правильно распорядился возможностью свободного выбора, как когда-то Константин Великий в Византии, и потому удостоен равной ему чести и славы от Господа на небесах[236].

Можно предположить, что *разум* в сознании древнерусских книжников связывался с практической философией — человеческими деяниями. К примеру, митрополит Даниил замечает: «...Труды бо твоа и подвиги в божественыхъ писанияхъ възвеселиша душу твою и углубиша и разрешиша *разумъ* твой и утомиша вся чювьства твоа. Отъсюду убо познавается блаженьство и велиа премудрость, еже последовати вере деламъ; отсюду светъ *разума* и истинная и богомудраа философия сиа приатна и поспешна всемъ...»[237].

А управляется *разум* — *умом*: «Да весть *умъ* твой, иже тя *разумомъ* кормить, рече Господь о покаяньи единого человека: “Вси ангели радуются на небесехъ”»[238]. «Костянтинъ же, стоя на заборолехъ города, усмотри *умомъ разумъ*, поданы ему от Василка»[239].

Умное — от Бога и к Богу, разумное — человеческое и между людьми.

«Моего *ума*, и самъ веси, *разумъ* несвершенъ и всякого неведенья исполнь, крыти немощно. Паулъ кореньфеемь рече: “Аще *изумехомъся* — то Богови, аще *умудрихомся* — то вамъ (т. е. людям. — *А. У.*)”»[240].

«Постное бо время очищаеть *умъ* человеку»[241], т. е. посты способствуют духовному развитию.

Ум, это совершенно очевидно, воспринимается на Руси как высшая духовная сущность, стоящая гораздо выше *разума*. «*Умъ* нашь есть на небесех, не печемся ни о чем земных спроста, а житие наше бестрашно есть, а на много

236 См.: *Ужанков А. Н.* Русская литература XI–XVI вв. Мировоззренческий аспект // История культур славянских народов. Т. I. — М., 2003. — С. 262.

237 *Дружинин В. Г.* Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. — СПб., 1909. — С. 76.

238 Послание Якова-черноризца к князю Дмитрию Борисовичу // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. — М., 1981. — С. 456.

239 Галицко-Волынская летопись // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. — М., 1981. — С. 352.

240 Послание Якова-черноризца к князю Дмитрию Борисовичу // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. — М., 1981. — С. 462.

241 Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI–XII века. — М., 1978. — С. 198.

лета продлеемся. Егда же от жития сего тленнаго отходим, в другое нетленное приходим, иде же *умъ* нашь всегда»[242].

Человек умный значило духовный. Ум — очи духовные, часть души, находится в сердце. Разумный — значит интеллектуал. Разум — очи телесные, деятельность мозга, находится в голове. А умный да разумный — мудрый есть. Такой и предстает муромская Феврония в творении Ермолая-Еразма, приводящая своей мудростью будущего своего супруга князя Петра в истинный разум.

§ 3

В «Слове о полку Игореве» слово *умъ* употребляется несколько раз, и в каждом случае возникают трудности в толковании фразы.

Уже в самом начале произведения автор высказывает свои намерения по изложению событий похода и характеризует главного своего героя: «Почнемъ же, братие, повѣсть сию отъ стараго Владимера до нынѣшняго Игоря, *иже истягну* ***умъ*** *крѣпостию своею* и поостри сердца своего мужествомъ, наплънився ратнаго духа, наведе своя храбрыя плъкы на землю Половѣцькую за землю Руськую».

Что значат слова о князе Игоре «иже истягну *умъ* крѣпостию своею и поостри сердца своего мужествомъ, наплънився ратнаго духа»? Разные переводчики по-разному переводят это место. Скажем, Д. С. Лихачёв перевел: «который препоясал ум крепостью своею и поострил сердце свое мужеством, исполнившись ратного духа...»[243]. О. В. Творогов в одном из последних по времени переводов «Слова»: «который обуздал ум своею доблестью и поострил сердца своего мужеством, преисполнившись ратного духа...»[244].

Следует обратить внимание, что в древнерусском тексте слова *ум* и *сердце* упоминаются рядом, т. е. автор не противоречит средневековым представлениям о связи этих двух понятий. Ум, находящийся в сердце, подчинился человеческой воле, а сердце заострилось мужеством. Чувства (желание) у князя превалируют над здравым смыслом!

В слове «*истягну*» корень *–тяг–* с суффиксом однократного действия *–н–*, однокоренные слова — тяга, тягло, тянуть, затянуть, стянуть. Ум, как мы уже выяснили выше, это очи духовные, проводник в духовной жизни. Умом, через Божию благодать, постигается мир, осознаются поступки человека. «Стянуть ум (или “истягнути ум”) волею своей» значило подчинить его своей воле, желаниям, о чем и пойдет речь далее в «Слове».

Это место в моем переводе звучит так: «который стянул ум волею своей и поострил сердце свое мужеством, наполнился ратного духа...».

242 Александрия//Литературные памятники. — М.–Л., 1969. — С. 155.

243 Слово о полку Игореве//«Библиотека поэта». Малая серия. — Изд. 2-е. — Л., 1949. — С. 92.

244 Слово о полку Игореве / подгот. текста и пер. О. В. Творогова // Библиотека литературы Древней Руси. — Т. 4. — URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4941#_edn9.

Немногим ниже в тексте «Слова о полку Игореве» снова встречается слово *ум* при оценке поступка князя Игоря: «*Спалъ князю* ***умъ***, похоти и жалость ему знамение заступи искусити Дону великаго».

Как теперь следует понимать слова автора?

Д. С. Лихачёв это место перевел так: «Склонился у князя ум к страстному желанию, и охота отведать великого Дона заслонила ему знамение»[245]. Иное толкование у О. В. Творогова: «Страсть князю ум охватила, и желание изведать Дона великого заслонило ему предзнаменование»[246].

Чтобы точно перевести древнерусскую фразу, достаточно переставить всего одно слово «похоти»: «Спалъ князю умъ, и жалость ему знамение заступи, похоти искусити Дону великаго».

Тогда получится: «Поник княжий ум, и желание ему зна́мение заступило: захотел искусить Дона великого».

Искус — соблазн, т. е. Игорь Святославич соблазнился желанием отведать Дона великого и отправился в поход. Произошло это потому, что «поник княжий ум», т. е. затмились духовные очи, и опять верх взяли чувства!

Не менее любопытная деталь обнаруживается при характеристике вещего Бояна: «О Бояне, соловию стараго времени! А бы ты сиа плъкы ущекоталъ, скача, славию, по мыслену древу, *летая* ***умомъ*** *подъ облакы*, свивая славы оба полы сего времени...».

Стало быть, *вещий* Боян, т. е. *язычник*, может летать умом только под облаками, а подняться выше к Богу не может! И в этом тоже отражается мировоззрение православного автора «Слова о полку Игореве».

Еще один пример из «Слова». Бояре сообщают великому князю Святославу Киевскому о печальном исходе похода Игоря и Всеволода Святославичей на половцев: «Уже, княже, *туга* ***умь*** *полонила*. Се бо два сокола слѣтѣста съ отня стола злата поискати града Тьмутороканя, а любо испити шеломомь Дону».

Д. С. Лихачёв переводит это место как «горе ум полонило»[247], О. В. Творогов — «горе разум нам застилает»... Ум, конечно, не разум!

Автор «Слова» воспринимает *ум* как составную *часть души*, а потому представляющую самое целое, олицетворяющее это целое, т. е. душу. Такое восприятие целого через его часть или деталь было характерно для средневекового религиозно-символического мировоззрения.

А указанное место в «Слове» можно перевести так: «Уже, княже, тоска ум пленила! Ибо это два сокола слетели с отчего стола золотого доискаться города Тмутороканя и желанием испить шлемом Дона».

А вот у буйного Романа и Мстислава мысль руководит умом, а не наоборот: «А ты, буй Романе, и Мстиславе! Храбрая мысль носитъ *ваю* умъ на дѣло».

245 Слово о полку Игореве. «Библиотека поэта»... — С. 93.

246 Слово о полку Игореве / подг. текста и пер. О. В. Творогова. — URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4941#_edn9.

247 Слово о полку Игореве. «Библиотека поэта»... — С. 100.

(«А ты, буйный Роман, и Мстислав! Храбрая мысль носит ваш ум на дело».) Так это и неудивительно, поскольку Роман буйный, т. е. необузданный.

Мы видим, что понимание концепта *ум* автором «Слова о полку Игореве» ничем не отличается от традиционного для XI–XVI вв. его толкования.

Категория «святости» в Древней Руси
(Генезис житийного канона в агиографических творениях преп. Нестора)

У греческого слова χάυωυ (канон) есть несколько значений: по аналогии с χαδη — тростник, прямой прут, прямая палка; прав***и́***ло, отвес, шнурок; в переносном значении — пр***а***вило, норма, образец. То есть можно сказать, что «канон» направляет или определяет направление движения.

Установить «житийный канон» ученые попытались в начале XX в. В 1909 г. Г. Мертель выявляет типологию композиции житий, а в 1914 г. Х. Лопарев приходит к подобным наблюдениям над структурой агиографических творений в ставшей хрестоматийной книге «Греческие жития святых VIII–IX вв.»[248].

И в дальнейшем ученые под «житийным каноном» подразумевали не смыслообразующее начало, а *формообразующее*. Так, С. В. Полякова пишет: «Житийный шаблон складывался из предисловия и краткого послесловия агиографа, обрамляющих собственно повествование, включавшее в себя следующие обязательные вехи: восхваление родины и родителей святого, чудесное предвозвещение его появления на свет, проявление святости в детском и юношеском возрасте, искушения, решительный поворот на путь духовного спасения, кончина и посмертные чудеса»[249].

Ученые стали говорить о «традиционной композиции жития»[250]. То есть жанрообразующим фактором воспринимали структуру — внешнюю форму произведения.

В определенной степени такой вывод определялся самим подходом к житиям как ***литературным*** произведениям. «Ведь, несмотря на религиозный характер содержания, агиография, — замечает С. В. Полякова, — прежде всего разновидность художественной прозы, заступавшая место почти полностью отсутствующей в Византии беллетристики...»[251]. Тогда понятно, откуда идут разговоры «о художественности» житий, «типизации идеального героя», «художественном вымысле» в житиях и т. д.

248 *Лопарев Х.* Греческие жития святых VIII–IX вв. — Петроград, 1914. — С. 16 и след.

249 *Полякова С. В.* Византийские легенды как литературное явление // Византийские легенды. — М., 1994. — С. 247.

250 См. очерк в кн.: *Творогова О. В.* История русской литературы X–XVII веков... — С. 101.

251 *Полякова С. В.* Византийские легенды как литературное явление... — С. 245.

Словом, можно сказать, что под житийным каноном воспринималась и воспринимается, увы, до сих пор типология композиции...

* * *

Мне уже неоднократно приходилось обращать внимание, что древнерусская литература — это не беллетристика! Тем более агиография. Мировоззрение древнерусских писателей (по преимуществу монахов) основывалось на православной вере, согласно которой цель жизни человека — спасение души.

Отсюда ***основная тема*** всей древнерусской словесности — спасение души. Каждое житие святого дает конкретный пример такого спасения.

Но кто явил первый образ и указал путь ко спасению?

Ответ здесь очевиден: Иисус Христос — в своем учении, отраженном в Его земном подвиге.

За Спасителем идут его ученики — апостолы. Иисус Христос закончил земной путь страданиями — страстями. Одиннадцать из двенадцати апостолов были страстотерпцами, т. е. мучениками за веру (μάρτυς, μάρτΰρος).

«Основное значение слова μάρτυς являет свидетель, и в этом значении это слово может относиться к апостолам как к свидетелям жизни и воскресения Христа», — замечает В. М. Живов, — но «вместе с тем мученичество — это следование путем Христовым, повторение страстей и искупительной жертвы Христа. Христос выступает как первообраз мученичества...»[252]. Вывод В. М. Живова безусловен.

Земной искупительный путь Спасителя описан в четырех канонических Евангелиях. Пока мне не попадались их определения как «литературных произведений». До такой дерзости пока не додумались, да и не надо!

Но если мы внимательно сопоставим структуру Евангелий и житий, то обнаружим ту же типологию: рождение Спасителя от благочестивых родителей, чудесное предвозвещение Его появления на свет, минимум сведений о детских годах (один эпизод), искушения, чудеса и т. д. К тому же Евангелия пишутся учениками (последователями) Христа, а большинство житий — учениками святого (его последователями).

Из этого сопоставления композиции Евангелий и житий может показаться, что именно в типологии структуры произведения (т. е. во внешней организующей форме) и кроется «канон», т. е. правило его построения.

Думается, что это далеко не так, точнее, вовсе не так.

Выше уже говорилось, что цель человеческой жизни — спасение души, и достигается оно *только* через христианское учение, принесенное Спасителем. До Его пришествия в этот мир спасения души не было! И Христос своими поступками и подвигом указал людям спасительный путь. И здесь

252 *Живов В. М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов. — М., 1994. — С. 58. О том же свидетельствует и греческо-русский словарь: «μάρτυς, μάρτΰρος — В Н.З. об учениках Христа; также мученик». См.: *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. — Изд. 5-е. — СПб., 1899. — Стлб. 782.

уместно обратить внимание на слова самого Иисуса Христа: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Матф. 5:17).

Закон — это 10 заповедей, переданных людям через Моисея. 10 заповедей могут уберечь от греха, но не ведут ко спасению.

Иисус Христос на своем жизненном пути не нарушил ни одной из них! И добавил к ним еще 9 заповедей блаженства — дал ключ ко спасению. И ***и́х*** исполнил Спаситель.

Таким образом, исполнение 19 заповедей и есть залог спасения.

Обратимся теперь к задаче, которая стояла перед преп. Нестором, когда он должен был создать первое житие первых русских святых убиенных князей Бориса и Глеба к их *общерусской* канонизации в 100-летний юбилей Русской православной церкви, отмечавшийся в 1088 г.[253]

Да, он знал жития византийских святых (Пла́киды, например) и Вячеслава Чешского, но не увидел в них «канона» — смыслообразующего духовного стержня. И он сам его нашел, ибо все гениальное просто!

Путь святого — это путь Христов[254]! Первые святые Борис и Глеб — страстотерпцы Христа ради! Хотя они *в точности* и не повторили Его жизненный путь, но они сознательно следовали за Ним по Его заповедям!

Таким образом, каноном — смысловым стержнем жития — становятся 19 заповедей!

Жизненные пути святых Бориса и Глеба и их духовные подвиги, описанные монахом Киево-Печерской обители преп. Нестором в «Чтении о житии и о погублении блаженную страстотерпца Бориса и Глеба» — их первом древнерусском житии, и есть иллюстрация исполнения святыми всех до единой 19 заповедей.

Мне осталось только продемонстрировать это на ряде примеров из «Чтения»[255]. Приведем, за неимением места, только часть параллелей ко всем заповедям, отметив при этом, что если князья Борис и Глеб неукоснительно исполняют *все* заповеди, то Святополк *все* их нарушает:

---

253 *Ужанков А. Н.* О времени канонизации и написания житий святых Бориса и Глеба // Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII веков. — М., 2009. — С. 97–164.

254 См.: *Ужанков А. Н.* Русская литература XI–XVI вв. Мировоззренческий аспект // История культур славянских народов: в 3 т. Т. I. Древность и Средневековье. — М., 2003. — С. 271. Сходные со мной мысли спустя два года выскажет и Т. Р. Руди: «Следует отметить, однако, что подражание Христу, в соответствии с нормами христианской этики, является основным принципом поведения — шире — целью жизни не только мучеников, но и святых вообще, а в конечном счете — и всех христиан. Источником этого важнейшего для христианской культуры феномена является, безусловно, Евангелие, в котором сам Христос неоднократно призывает своих учеников (и, таким образом, — христиан вообще) следовать за ним ("грядита по мне" Мф. 4:19 и др.), что, безусловно, означает призыв не просто идти вслед за ним, но — понимая более широко — следовать ему, быть его последователями. А потому мотив следования или уподобления, подражания Христу является общим (и основным — независимо от степени его выраженности в конкретном тексте) мотивом житийных памятников в целом — как жанра. Этим вызвано то обстоятельство, что топика *imitatio Christi* в различных ее вариантах является одним из самых существенных и наиболее распространенных элементов поэтики житий (а равно и служб) святых всех типов святости». См.: *Руди Т. Р.* Топика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. — СПб., 2005. — С. 69–70.

255 Текст «Чтения» приводится по изданию: Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Приготовил к печати Д. И. Абрамович. — Петроград, 1916. — С. 1–26. Страницы указаны в тексте.

1. Азъ есмь Господь Бог твой: да не будут тебе бози иніе, разве Мене.

«Умножешемся человекомъ по земьли, и видевъ ненавидя рода человеца дияволь умножения человекъ, сътвори имъ кланятися идоломъ, а не Богу, створшему небо и землю» (с. 2).

Глеб: «Господи мой, Исусе Христе, услыши мя в часъ и сподоби мя причастнику быти святыхъ твоихъ <...>. Яко Ты еси, Господи, Спаситель мой, яже творяща прости, Ты бо еси Богъ истины, Тебе слава въ векы. Аминь» (с. 13).

2. Не сотвори себе кумира и всякаго подобия, елика на небеси горе, и елика на земли низу, и елика въ водахъ подъ землею: но не покланимся имъ, не послужиши имъ.

«Слышите чюдо, исполнь благодати: како вчера заповедая всемъ требу принести идоломъ, а днесь повелеваеть хрьститися во имя Отца и Сына и Святаго Духа; вчера не ведаше, кто есть Исусъ Христосъ, днесь проповедатель Его явися; вчера Елинъ Владимиръ нарицаяся, днесь крьстьянъ Василий наричается. Се вторый Костянтинъ в Руси явися» (с. 4).

3. Не приемли (не произноси) имене Господа Бога твоего всуе.

Только в молитвах с просьбою направить на путь праведный обращаются благоверные князья к Богу.

Глеб и Борис: «Взимаше бо книгы и чтяше, бяше бо и грамоте наученъ, чтяше же жития и мучения святыхъ, и глаголаше, моляся съ слезами. "Владыко мой, Исусе Христе, сподоби мя, яко единого отъ техъ святыхъ, и даруй ми по стопамъ ихъ ходити. Господи, Боже мой, да не вознесется мысль моя суетою мира сего, но просвети сердце мое на разумие твое и твоих заповедий, и даруй ми даръ, его же дарова отъ века угодникомъ. Ты еси Цесарь и Богъ истиный, иже помиловавы и изведи ны отъ тьмы ко свету, Тобе бо есть слава въ векы. Аминъ"» (с. 5).

4. Помни день субботный, еже святити его: шесть дней делай, и сотвориши въ нихъ вся дела твоя, в день же седьмой, суббота, Господу Богу твоему. Для христиан, понятно, таким днем выступает воскресенье.

В субботу Святополк посылает убийц, а в воскресенье 24 июля 1015 г. они убивают Бориса после его причастия на литургии. Глеб гибнет 5 сентября, тоже в воскресенье (по сентябрьскому стилю).

5. Чти отца твоего и матерь твою, да благо ти будетъ и да долголешенъ будеши на земли.

«Блаженый же падъ поклонися отцю своему и облобыза честнеи нозе его, и пакы въставъ, обуимъ выю его, целоваше съ слезами» (с. 17).

Как контраст — поведение Святополка: «Окаянный сынъ Святополкъ и акы радуяся отне смерти, вседе на коня и скоро доиде Кыева града, и седе

на столе отца своего. Изволи волею желание сердца своего. На блаженаго Бориса мысляше, како, еликымъ образомъ погубити» (с. 7).

6. Не убий.

Борис: «Си слышавъ, блаженый, по истине милосердый, пекыйся о нихъ, акы братьи своеи, глагола имъ: «ни, братие моя, ни, отчи, не тако прогневайте господа моего брата, еда како на вы крамолу въздвигнеть; нъ уне есть мне одиному умрети, нежели толику душь. Ни пакы смею противитися старейшому брату, еда како суда Божия не убежю, нъ молю вы ся, братия моя и отчи, вы идете в домы своя, азъ же, шедъ, паду на ногу брату своему: егда како умилосердится на мя, аще бо мя увидить, не имать убити мене. Молю же вы много» (с. 10).

О Святополке: «...Мышлящю убо ему, како и кым образомъ погубить брата своего Бориса. И вложи зло си врагъ въ сердце его, да пославъ, на пути погубить и. Он же то посла слугы своя погубити, избра мужа неистовыя, посла на блаженаго Бориса, рекъ имъ: «нападше не него нощию, погубите и, и аще кто противится вамъ, то и тыя погубите съ нимъ» (с. 9).

7. Не прелюбы сотвори.

Борис женится только по воле отца. «Благоверный же князь, видя блаженаго Бориса преспевша верстою, въсхоте бракъ створити ему. А блаженый же худе рачаше о томъ, но умоленъ бывъ отъ бояръ, да не ослушается отца *(5 заповедь! — А. У.)*, створи волю отцю. Се же блаженый створи не похоти ради телесныя — не буди то, но закона ради цесарьскаго и послашания ради отца» (с. 6).

8. Не укради.

Святополк «восхити престол».

Борис отказывается силой «похитить» отчий престол.

9. Не послушествуй на друга твоего свидетельства ложного.

Борис не верит наговорам на старшего брата: «И се неции, пришедъше къ блаженому, възвестиша, яко братъ твой хощеть тя погубити. Блаженый же не ятъ веры, глаголя: “како се можеть быть истина, еже вы и глаголете ныня? Или вы не весте, яко азъ мний есмь, не противенъ есмь брату своему старейшому сущю?”» (с. 9).

Святополк возводит напраслину на братьев: «Нача мыслити на праведнаго (Бориса. — *А. У.*), хотяше бо оканьный всю страну погубити и владети единъ» (с. 7). «Он же большими разгневася на блаженаго, мня оканьный, яко то хощеть по смерти отца своего столъ прияти». Далее идет сравнение с Иосифом и Вениамином: «И сего ради братья вельми гневахуся на нею, бе бо яко Осифъ хощеть надъ ними царствовати, яко же и бысть. Тако же и сде събыстьсся. Не токмо на блаженаго Бориса гневашеся, но и на блаженаго Глеба» (с. 7).

10. Не пожелай жены искренняго твоего, не пожелай дому ближняго твоего, ни села его, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ни всякого скота его, ни всего, елика суть ближняго своего (и вообще ничего, что принадлежит ближнему твоему).

Борис: «Слышавъ же, яко брать ему старейший на столе седить отчи, възрадовася, рекый: "сий ми будеть яко отецъ". Идяше же путемь своимь, яко овця незлобиво, не помышляше никоего же зла на брата своего. Бе же немилосердый тъ послалъ с лестию къ блаженному, хотя слышати отъ него глаголаная, нъ ни тако обратися на милосердие къ брату своему, но мысляше, како или кым образомъ погубити и» (с. 8).

Святополк нарушает эту заповедь (с. 7).

Следование 10 заповедям Божиим — это снискание любви Божией в этом вр***е***менном мире, во времена Ветхого Завета, но отнюдь не получение спасения в *будущем веке.* Это путь праведников в Законе, предшествующем Благодати (См. «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона). Но этого недостаточно для спасения в будущей жизни, тем более для обретения святости.

Для достижения вершины в век Благодати — Нового Завета Господь в нагорной проповеди дал **9 заповедей блаженства** (Матф. 5:3-12). Важно отметить, что преп. Нестор так комбинирует и слагает текст, что один пассаж может нести в себе одновременно идеи и ветхозаветных, и новозаветных заповедей.

1. Блажени нищие духомъ яко техъ есть царствие небесное.

Борис: «Благодарю Тя Владыко Господи, Боже мой, яко сподобил мя еси недостойнаго съобьщнику бытии страсти Сына Твоего, Господа нашего Исуса Христа» (с. 11).

Глеб: «Господи мой, Исусе Христе, услыши мя в часъ и сподоби мя причастнику бытии святыхъ твоихъ. Се бо, о Владыко, яко древле в сий день Захарья заколенъ бысть предъ требникомъ твоимъ, и се ныне азъ закланъ быхъ предъ Тобою, Господи. Нъ, Господи, Господи, не помяни безаконий моихъ первыхъ, нъ спаси душю мою, да не срящеть ея лукавы светь противныхъ, нъ да приимуть ю ангели твои светлии. Яко Ты еси, Господи, Спаситель мой, яже творяща прости, Ты бо еси Богъ истины, тебе слава въ векы. Аминь. Си святому Глебу рекшю, и се преже реченый поваръ, ставъ на колену, закла и главу святому и пререза гортань его. И тако святый Глебъ предасть душю свою в руце Божии...» (с. 13).

2. Блажени плачущие: яко тии утешатся.

Борис: «Повеле поставити шаторъ свой, вълезъ вонъ, молися Богу, съ слезами припадая, дондеже не бе силы в немъ, и пакы падъ на ложи своемъ, плакася горко, моля Бога» (с. 10).

Глеб: «Нъ, Господи, Господи, не помяни безаконий моихъ первыхъ, нъ спаси душю мою, да не срящеть ея лукавы светь противныхъ, нъ да приимуть ю ангели твои светлии» (с. 13).

3. Блажени кротцые: яко тии наследуют землю.

Борис: «Бе бо блаженый кротокъ и смиренъ» (с. 6). «Идяше же путемъ своимъ, яко овця незлобиво, не помышляше никоего же зла на брата своего» (с. 8). «Блаженому же идущю къ брату своему, никоего же зла помышляющю въ сердьци своемь...» (с. 9).

Глеб не противится присланным Святополком убийцам, отправив своих слуг.

4. Блажени алчущии и жаждущии правды: яко тии насытятся.

Борис: «И се нецproperly ции, пришедъше къ блаженому, възвестиша, яко брат твой хощеть тя погубити. Блаженый же не ять веры, глаголя: ”како се можеть быть истина, еже вы и глаголете ныня? Или вы не весте, яко азъ мний есмь, не противенъ есмь брату своему старейшому сущю?“ (с. 9).

5. Блажени милостивии: яко тии помиловании будуть.

Борис и Глеб: «Блаженая же того наследоваста, нъ пребыста в поученьи Божиихъ словесъ, милостыню творяща нищимъ и убогымъ и вдовамъ, яко не имети у себя ничто же» (с. 7).

Борис: «Блаженый же Борисъ много показа милосердие во области своеи, не точью же къ убогымъ, нъ и къ всимъ людемъ, яко же всимъ чюдитися милосердию его и кротости. Бе бо блаженный кроток и смирень» (с. 6).

Глеб: «...детескъ теломъ, а умъ старъ, многу же милостыню творя нищимъ и вдовицямъ и сиротамъ. Бе бо и отецъ его тако милостивъ...» (с. 5).

6. Блажени чисти сердцемъ: яко тии Бога оузрять.

Борис: «Блаженному же идущу къ брату своему, никоего же зла помышляющю въ сердци своемъ» (с. 19). «Радуяся, иже братъ ему старей на столе отчи селъ» (с. 19).

7. Блажени миротворцы: яко тии сынове Божии нарекутся.

Борис: «Блаженый же Борисъ, яко же ркохъ, отшолъ бе с вои на ратьныя и не ведяше того всего. Ратьныи же, яко же услышаша блаженаго Бориса, идуща с вои, бежаша: не дерзнуща стати блаженому. Таче дошедъ, блаженый, умиривъ грады вся, возвратися вспять» (с. 8).

Борис: «Таче отвещаща сущии с нимъ вои, иже беша ходиле на ратныя, бе бо ихъ акы до 8 тысящь, все же во оружии, — глаголаша ему: “мы, о владыко, предании емь благымь отцемь твоимъ в руце твои, идемь, или с тобою,

или едини, и тако того нужею ижденемь из града, а тебе же въведемъ, яко же преда намъ тебе благы отецъ твой". Си слышавъ, блаженый, по истине милосердый, пекыйся о нихъ, акы братьи своеи, глагола имъ: "ни, братие моя, ни, отчи, не тако прогневаите господа моего брата, еда како на вы крамолу въздвигнеть; нъ уне есть мне одиному умрети, нежели толику душь. Ни пакы смею противитися старейшому брату, еда како суда Божия не убежю..."» (с. 9–10).

Глеб (в лодке): «Братие моя, аще ся имъ супротивимъ, то аще имуть мя, не погубять мене, нъ ведуть мя къ брату моему и онъ, аще видит мя, еда умилосердится на мя и не погубить мене. Аще ли ся имъ супротивите, и васъ исекуть, и мене погубять. Нъ молю вы и братие моя, не противитеся имъ, нъ къ брегу приступите, и азъ въ своем корабли иду посреде рекы, и они да придуть ко мне. <...> Уняше бо святый единъ за вся умрети, и сего ради отпусти я, самъ же съ отрокы в кораблеци посреде рекы пловы» (с. 12).

8. Блажени изгнании правды ради: яко техъ есть царствие небесное.

«Увидев же святый Глебъ восхоте отбежати на полунощныя страны, — сущю иному тамо брату святую, — рекый: не да како и мя погубить. Хотя же отъити...» (с. 7).

9. Блажени есте, егда поносятъ вамъ и ижденутъ, и рекутъ всякъ золъ глаголъ на вы лжуще, мене ради.

Борис: «И самъ же нача пети, глаголя сице: "Господи, и что ся умножися стужающи ми? Мнози восташа на мя, мнози глаголють о души моеи и несть спасения ему о Бозе его. Ты же, Господи, заступникъ мой еси", и прочее псалма. Нечестивии же, яко шедше, не дерзнуша напасти на праведнаго: не попусти имъ Богъ, дондеже конца заутренею. Тако же по кончаньи целова вся, възлеже на одре своемь и отверзъ уста своя къ безаконьникомъ, рече: "влезъше, братие, скончаите волю пославшаго вы"» (с. 10–11).

Глеб: «Святый же, видевъ я, идуща на нь, възревъ на небо, вопияше, глаголя сице. "Суди, Господи, обидящимъ мя и возбрани борющимся со мною, приими оружие и щитъ, и востани в помощь мне, и суни оружие, и заври предъ гонящихъ ми. Рчи души моеи: "спасение твое есмь Азъ", да постыдятся и посрамляются ищюще душа моея изяти ю; да възвратятся воспять и посрамятся хотяще зла рабу твоему, буди путь ихъ тма и съблазнь" и проче псалма святому рекше» (с. 12).

О награде же на небесах говорится в Евангелии от Матфея: «Радуйтеся и веселитеся, яко мзда ваша многа на небесехъ: так обо изгнаша пророки, иже (беша) прежде васъ. Вы есте соль земли... Вы есте светъ мира... Тако да просветится светъ вашъ пред человеки, яко да видять ваша добрая дела, и прославять Отца вашего иже на небесехъ» (5:12-16).

Чтобы подчеркнуть и усилить важность исполнения заповедей блаженства для спасения души, преп. Нестор показывает, что окаянный Святополк

нарушает их все девять! Он — «законопреступный брат», т. е. преступивший заповеди Господни!

Подведем итог сказанному. Преп. Нестор представляет в «Чтении о святых страстотерпцах Борисе и Глебе» двойной пример: пример добра — благоверные князья Борис и Глеб, и пример зла — Святополк Окаянный.

Праведная жизнь — по заповедям Божиим — у Бориса, Глеба, их отца Владимира, и «законопреступная» — у Святополка Окаянного.

Святые Борис и Глеб — *блаженные* — идут путем Христовым в царство Небесное.

«Блаженый Борисъ въ разуме сый» и, по словам преп. Нестора, «исполнь благодати Божия», потому и назван «блаженным». Понимание этого состояния содержится в молитве Бориса: «Владыко мой, Иисусе Христе, сподоби мя, яко единокого отъ техъ святыхъ, и даруй ми по стопамъ ихъ ходити. Господи, Боже мой, да не вознесется мысль моя суетою мира сего, но *просвети сердце мое на разумие твое и твоих заповедий*, и даруй ми даръ, его же дарова отъ века угодникомъ. Ты еси Цесарь и Богъ истинный, иже помилованы и изведи ны отъ тьмы ко свету, Тобе бо есть слава въ векы. Аминъ». Преп. Нестор называет и юного Глеба («велми детескъ») блаженным, поскольку младший брат следует путем старшего и ориентируется на него в своих поступках.

Святополк — *окаянный* (проклятый) — идет путем Каина, первого убийцы, и не наследует Царства Небесного, более того, погибает в месте неведомом: «межи ляхи и чехи», и смрад исходит от его могилы и «до сего дни».

Раздел III. «БЫТИЕ»

Духовная основа «русской идеи»

В последнее время очень многие задаются вопросом, что такое есть «русская идея». Попробуем разобраться в этом вопросе, опираясь на тысячелетнюю историю «русской идеи». Словосочетание «русская идея» состоит из двух слов — «русская» и «идея». То есть для начала мы должны понять, что означает «русский», кто такие «русские» и, соответственно, какую идею уже тысячу лет несет русский народ.

Русская идея как таковая начала формироваться после Крещения Руси. Сознание русского человека было эсхатологичным: и русская история, и предназначение русского народа воспринимались им с давних времен через призму грядущего Страшного суда, которого, как известно, никто не избежит, ибо история — это раскрытие во времени Божественного Промысла о всяком народе.

В 1038 г. на Руси праздновали первый юбилей: 50-летие принятия христианства. Для древнерусского книжника не было случайностей — все промыслительно. Люди полагали, что Страшный суд должен произойти на Кириопасху. Это когда Благовещение (первый христианский праздник) совпадает с Пасхой. В 1038 г. Благовещение было кануном Пасхи. Это был хороший знак. Будущий митрополит Киевский Иларион[256], тогда же — пресвитер загородной церкви святых Апостолов в Княжеской резиденции в селе Берестове под Киевом, написал знаменитое «Слово о Законе и Благодати»[257]. В нем он впервые осмысливал ход русской истории в контексте всей мировой истории, как ветхозаветной, так и новозаветной.

Он сравнивал ветхозаветную историю, сравнивал русскую историю, сравнивал два избранных народа. Первый — это иудейский народ. «Избранный» для Илариона не означал лучший или худший. Просто у народа была какая-то определенная миссия. Так, впервые иудеи были избраны, потому что через Моисея им были даны 10 заповедей. Однако сами по себе эти заповеди не спасали, только уберегали от греха. Заповеди эти — «не убий», «не укради», «не прелюбодействуй» и т. д. Для спасения соблюдать их недостаточно, нужно еще принять Крещение и соблюдать девять заповедей блаженства. Это и есть новозаветная история.

В ветхозаветной истории был только один народ, и он исполнял 10 заповедей, потом стал их нарушать. Когда пророк Моисей ушел на гору, чтобы поблагодарить Бога за заповеди, народ стал поклоняться «золотому тельцу», — опять водрузили кумиров, погрязли во грехах, но Господь вторично избрал этот народ с тем, чтобы из него пришел Спаситель: если этот народ спасется, то другие и подавно.

Христианство — это наднациональная религия, в отличие от национального иудаизма. В христианстве, по словам апостола Павла, нет ни иудея, ни римлина, ни эллина — все равны.

После прихода Спасителя, с началом новозаветной истории, миссия хранителя правой веры перешла к греческому народу, к Византии. Формируется идея «Второго Рима»: в 381 г. на Втором Вселенском Соборе Константинополь *официально* объявлен Вторым Римом, и значит, у него появляется определенная миссия в новозаветной истории. На протяжении семи Вселенских Соборов было единое христианство, начиная с 8-го Собора VIII в. начинается разделение на католиков и православных.

---

256 Сведения о нем скудны. Известно, что он был родом русский, рано отдал себя иноческим подвигам. По своему образованию и подвижнической жизни скоро приобрел известность, его полюбил Великий князь Ярослав Мудрый, и, по желанию последнего, в 1051 г. Собором епископов Иларион был поставлен Киевским митрополитом. Это был первый случай поставления митрополита из природных русских, до этого Киевскими митрополитами были греки, присылаемые из Византии. С его именем связано составление Церковного устава (Номоканона) князя Ярослава. Время кончины митрополита Илариона неизвестно. Под 1055 г. в летописях упоминается уже другой митрополит. После смерти князя Ярослава его преемник был вынужден пойти на уступки Византии, откуда и прибыл на митрополичью кафедру грек Ефрем. Иларион же удалился в Киево-Печерский монастырь. (Прим. ред. Т. Ш.)

257 Полное название: «О Законе, через Моисея данном, и о Благодати и Истине через Иисуса Христа явленной, и как Закон отошел, (а) Благодать и Истина всю землю наполнили, и вера на все народы распространилась, и до нашего народа русского (дошла). И похвала князю нашему Владимиру, которым мы крещены были. И молитва к Богу от всей земли нашей». (Прим. ред. Т. Ш.)

Когда Русь принимала христианство, раскол уже был значительным: были западные христиане и восточные, хотя официально схизма (разделение) происходит только в 1054 г. Крестившаяся Русь начала осознавать свою миссию в контексте всей христианской истории. Митрополит Иларион осмысливал русских как избранных в новозаветную историю, как «работников одиннадцатого часа»[258].

Православие — это не только вера, это образ жизни, когда усваивается не только мировоззрение, т. е. осмысление хода истории, предопределения, но в согласии с ним устраивается и обычная повседневная жизнь, повседневное поведение.

В первой, догматической части «Слова» повествуется о древнем законе Моисея и молодой Евангельской Благодати, и как Благодать, хотя и позже, пришла к людям, но стала выше Закона, и как «вера... благодатьнаа по всеи земли простресся, и до нашего языка рускааго доиде» [с. 170].

Сравнивая и противопоставляя ветхозаветную историю и новозаветную, Иларион во второй части «Слова» особо подчеркивает, что «вся страны благыи Богъ нашь помилова, и насъ не презре — въсхоте и спасе ны, и въ разумъ истинныи приведе» [с. 172], и как младохристианский народ русский хотя и позже других к истинной вере пришел, но стал равноправным в христианской семье. Более того, в третьей части, содержащей похвалу Владимиру Святославичу, крестившему, словно апостол, землю Русскую, даже проводится идея некоторого преимущества «последних» (т. е. «молодых») христиан перед «первыми», по аналогии Благодать — Закон.

К тому же Иларион высказывает идею избранности русского народа Богом, поскольку крещен он был не через апостолов, а Божьим изволением. В этом некоторые исследователи даже увидели попытку Илариона противостоять Византийскому политическому диктату, стремление отстоять политическую независимость Руси от Константинополя и право на самостоятельную русскую митрополию, т. е. из религиозно-философского уровня понимания «Слова» вышли на историко-политическое его толкование.

В «Слове» же впервые дана историко-богословская концепция прихода христианства на Русь, которому исполнилось уже полвека. Закон был дан Богом пророку Моисею на Синайской горе, чтобы вывести «заблудшее стадо» из плена грехов. Иудеи были избраны из среды язычников ради определенной

258 «Ибо Царство Небесное подобно хозяину дома, который вышел рано поутру нанять работников в виноградник свой и, договорившись с работниками по динарию на день, послал их в виноградник свой; выйдя около третьего часа, он увидел других, стоящих на торжище праздно, и им сказал: идите и вы в виноградник мой, и что следовать будет, дам вам. Они пошли. Опять выйдя около шестого и девятого часа, сделал то же. Наконец, выйдя около одиннадцатого часа, он нашел других, стоящих праздно, и говорит им: что вы стоите здесь целый день праздно? Они говорят ему: никто нас не нанял. Он говорит им: идите и вы в виноградник мой, и что следовать будет, получите. Когда же наступил вечер, говорит господин виноградника управителю своему: позови работников и отдай им плату, начав с последних до первых. И пришедшие около одиннадцатого часа получили по динарию. Пришедшие же первыми думали, что они получат больше, но получили и они по динарию; и, получив, стали роптать на хозяина дома и говорили: эти последние работали один час, и ты сравнял их с нами, перенесшими тягость дня и зной. Он же в ответ сказал одному из них: друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? возьми свое и пойди; я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе; разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив оттого, что я добр? Так будут последние первыми, и первые последними, ибо много званых, а мало избранных» (Мф. 20:1–16). (Прим. ред. Т. Ш.)

миссии: они должны были с помощью Закона отойти от греховной жизни, поверить пророчествам о грядущем Спасителе, принять Его и Его учение, ведущее к жизни вечной, нетленной. То есть они были призваны указать собственным примером путь от греха к спасению. Иудеи же избранность свою поняли как исключительность и ограничили бытование Закона в своем только народе, не приняли Спасителя и Его учения и распяли Его. И за это они лишены спасения в будущей жизни — на небесах.

«Земными будучи», свои интересы сосредоточили на земном, а дарованный им Закон использовали как «оправдание» дел своих.

Закон господствует на земле, Благодать же указывает путь спасения, приуготовляет христиан к вечному бытию духа:

Яко иудеиство стенемь (тенью) и Закономъ оправдаашеся,
а не спасаашеся,
хрьстиани ж Истиною и Благодатию не оправдаються, нъ спасаються.
Въ иудеихъ бо оправдание, въ христианыихъ же спасение.
Яко оправдание въ всемь мире есть,
а спасение — въ будущиимъ веце,
иудеи бо о земленыих веселяахуся,
христиани же о сущиихъ на небесехъ.
И то же оправдание иудеиско скупо бе
зависти ради,
не бо ся простирааше въ ины языкы, нъ токмо въ иудеи единои бе.
Христианыихъ же спасение благо и щедро
простираяся на вся края земленыа [с. 160].

Земному несовершенному материальному миру Иларион противопоставил мир горний — духовный сакральный — как совершенный. Мир тленный меркнет перед миром вечным. Христианская вера (Благодать) выше правил (Закона) — по осознанию.

Митрополит Иларион, надо полагать, неслучайно использовал принцип аналогии и исторической ретроспекции, противопоставляя «ветхозаветное» (греховное) и «новозаветное» (благодатное) в мировой истории, и старое/новое — уже в новозаветный ее период, противопоставляя и сравнивая уже «обветшавшую» Византию и молодую, только вышедшую из купели обновления Русь.

Указывая на ограниченность «законного оправдания» в одной только иудейской среде и опираясь на положения Священного Писания, в которых обосновывается приоритет «народа нового» перед «ветхим», Иларион подчеркивает земную ограниченность — временность — иудейской истории, что должно было послужить предостережением и вселенской Византийской империи, демонстирующей горделивое высокомерие по отношению к молодому христианскому славянскому миру уже в новый век — век Благодати. И чтобы смысл этот был понятен, приводит притчу о виноградаре, за грехи которого

его виноградник передают более достойному. Так и с Благодатью произойти может: перейдет к другому народу.

Противопоставляя Благодать Закону, он подчеркивал, что «спасение благо и щедро» даровано не одному какому-то избранному народу, а простирается «на вся края земленыа» — на все народы.

Избранничеству и национальной ограниченности иудейства Иларион противопоставлял идею универсальности христианского учения и равноправия людей, его воспринявших. Языческие народы, как и Русь, тоже могут выступать истинными восприемниками учения Христа. Причем Иларион так обосновал свою мысль, что в результате Русь оказывалась даже как бы в более выгодном положении, нежели ее предшественники, и обретала особое предназначение своего существования — быть хранительницей Благодати:

«Лепо бо бе Благодати и Истине
на новы люди въсиати.
Не въливають бо,
по словеси Господню,
вина новааго
учениа благодатьна
въ мехы ветхы,
обетъшавъши въ иудестве.
Аще ли то просядутся меси
и вино пролеется...,
нъ новое учение,
новы мехы,
новы языкы,
и обое съблюдется».
«Вера бо благодатьнаа по всеи земли простреся
и до нашего языка (народа) рускааго доиде» [с. 170].

По христианским представлениям, мировая история имела две основополагающие точки отсчета — сотворение мира и Рождество Христово. И если средневековые историки пользовались исчислением лет от сотворения мира (на Руси этот принцип нашел отражение в конце XI — начале XII столетия в сочинениях монаха Киево-Печерского монастыря Нестора и летописании), то Иларион при осмыслении современного ему мирового исторического процесса в качестве отправной точки использует Рождество Христово — «начало века», т. е. начало новой эры человечества, века Благодати: «И Богъ убо прежде векъ изволи и умысли Сына своего въ миръ послати». Пророчества же о нем были явлены в конце века Закона — ветхозаветной истории.

Из этого, однако, не следует, что, по Илариону, Рождество Христово было началом истории народов вообще. Оно стало началом новой истории у языческих народов, в том числе и Руси, перешедшей от эпохи «идольского служения» к эпохе христианства: «Вначале Закон — затем Благодать».

У иудеев же Иларион отмечает иной путь — от язычества к Закону, и поскольку из-за гордыни своей они не приняли Благодати, то лишили себя спасения не только в «будущем веке», но и защиты на земле: иудейская история дальше пленения и разорения Иерусалима римлянами Иларионом не излагается.

С достижением христианством пределов Руси (в определенный момент мировой исторический процесс имел как бы пространственное движение, когда происходило распространение христианства от одного народа к другому, никак не связанное со временем, ибо не важно, в каком часу нанял господин работника в виноградник, плату все получают одинаковую...) Русь обретает историческую точку отсчета, причем вектор истории располагается по обе ее стороны, разделяя исторический процесс на два периода: историю дохристианской Руси, или предысторию, выражавшуюся языческим прошлым народа и родословной киевских князей от «старого Игоря», «бабки Ольги» и отца князя Владимира — «славного Святослава», до самого Владимира, крестившего Русь, приобщив ее тем самым к новой — христианской — истории народов и связавшего оба периода воедино.

В языческий период движение истории ощущалось только в династической преемственности княжеской власти. Русь не шла осознанно к христианству, не было движения к будущему, ибо не было самого понятия о будущем. Приход христианства на Русь объяснялся Промыслом Божиим.

Христианский же период отмечен активным движением. Это и династическая преемственность дел Владимира его сыном Ярославом, их созидательная деятельность по распространению новой веры, преобразованию Киевского государства, его столицы, и приуготовление к «будущему веку» — «жизни нетленной» — после Страшного Суда и всеобщего воскресения. В этот период человеческая история обретает целенаправленность — к спасению в будущей жизни.

Для Руси было важным и то, что с принятием христианства она влилась в единый мировой исторический процесс, и уже не нуждалось самостоятельное древнерусское государство ни в чьей опеке. Более того, русскому народу уготовано великое будущее: «И събысться о насъ языцех реченое: “Открыеть Господь мышьцу свою святую пред всеми языкы и узрять вси конци земля, спасение еже от Бога нашего”» [с. 176].

По сути дела, Иларион впервые в русской историографии сформулировал «русскую идею» — хранение Русью православия до Страшного Суда[259].

259 Кажется, В. Н. Топоров первым отметил, что в «Слове о Законе и Благодати» впервые в древнерусской литературе была высказана «русская идея». «Речь идет, — пишет В. Н. Топоров, — о русском ответе-отклике на сложившуюся нестандартную ситуацию, чреватую не только неожиданностями, но и опасностями. Вызов — вопрос, с русской (киевско-княжеской) точки зрения, был сделан Византией. Напряжение этой ситуации, challenge–response, объяснялось не только и не столько требованиями Византии (к ним привыкли), но решимостью сформулировать “русский” ответ, расходящийся по самой своей сути с позицией духовной наставницы и покровительницы — Византии. И этот спор, в котором русская сторона в первый раз в своей истории вполне осознанно и богословски убедительно выражает идею равенства народов во Христе и, следовательно, в понимании и толковании высшего смысла его учения — истины и благодати, не был конфликтом исключительно престижного и, значит, несколько теоретического (во всяком случае — преимущественно знакового) характера» (См.: *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. — М., 1995. — С. 264). Впрочем, исследователь не ограничивает «русскую» идею сказанным. По его мнению, в Киеве, начиная с 40-х гг. XI в. и до начала XII в. (т. е. уже после появления «Слова о Законе и Благодати»), сформировались три взаимосвязанные между собой идеи-концепции, ставшие «нравственным императивом русской жизни того времени»: «1) единство в пространстве и в сфере власти (ср. «Повесть временных

И в заключение Иларион обращается с призывом ко «вси языци» — всем народам — поклониться «Царю всей земли Богу» и петь хвалу ему, от востока и до запада прославлять имя Спасителя. Общий призыв переходит в конкретное обращение: ко всякому народу, племени, к людям, князьям, юношам и девушкам, старцам и детям...

Как уже отмечалось выше, история нового восточнославянского государственного образования под названием *Русская земля* начинается в древнейшем древнерусском летописном своде — «Повести временных лет», с точной даты — 852 г., когда, как отметил древнерусский летописец со ссылкой на византийские хронографы, в царствование Византийского царя Михаила «нача ся прозывати *Руска земля*. О семь бо уведахомъ, яко при семь цари приходиша *Русь* на Царьгородъ, якоже пишется в летописаньи гречьстемь»[260].

Важно отметить, что название *Русская земля* — греческое, и пришло оно на Русь из Византии двумя путями: из византийских хронографов и, как ни странно, от варягов, которые служили у византийских императоров. Как мы помним, по Руси пролегал путь «из варяг в греки». Варяги обосновались по приглашению новгородцев в их земли после 862 г. и, как замечает древнерусский летописец, «от техъ *варягъ* прозвася *Руская земля*»[261]. То есть варяги по примеру Византии прозвали эту населенную восточными славянами территорию, по которой они ходили в Византию, *Русской землей*, о чем я уже писал выше.

Важно отметить, что, рассказывая о приходе князя Олега в Киев, летописец подчеркивает, что Олег становится *русским* князем именно потому, что стал князем *народа русь*.

С крещением Руси и открытием в «мати градомъ *русьскимъ*» митрополии (напомню, что «мать городов» — это калька древнегреческого понятия *митрополия*), церковный иерарх получает титул митрополита Киевского и всея Руси. Тем самым за *русью* закрепляется конфессиональное понятие — христиане. Основное население со временем становится *христианами* или *крестьянами*, т. е. поклоняющимися Христу или кресту, а *Русская земля* воспринимается как территория, на которой утвердилось Православие. Появляется новый концепт *русский* — определение, выраженное притяжательным прилагательным, указывающим на принадлежность кому-то или чему-то. В данном случае — Русской земле как земле православной. Тогда определение *русский* становится синонимом понятия *православный*. Ни в какой другой христианской

лет», «Слово о полку Игореве» как наиболее представительные выразители этой идеи; 2) единство во времени и в духе, т. е. идея духовного преемства («Слово о Законе и Благодати»); 3) святость как высший нравственный идеал поведения, жизненной позиции, точнее — особый вид святости, понимаемой как жертвенность, как упование на иной мир, на ценности, которые не от мира сего (ср. тексты борисоглебского цикла) (Там же. — С. 265). Словом, разговор ведется все же не о единой и неизменной религиозно-философской «русской идее», определяющей Божественный Промысел о народе в исторической ретроспекции и перспективе, а о частных, хотя и духовно и исторически важных насущных идеях.

260 Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. — М., 1978. — С. 34.

261 Там же. — С. 36.

стране мы не наблюдаем такого соотнесения народа со своей верой и определением своего предназначения.

Закрепляется это понятие и в первом летописном своде, составленном в начале XII в. в Киево-Печерском монастыре монахом Нестором: «Се повести времяньных лет, откуда есть пошла *Руская земля,* кто въ Киеве нача первее княжити, и откуду *Руская земля* стала есть». Киевский летописец сначала повествует, откуда пошла *Русская земля*, т. е. восстанавливает ее дохронологическую историю разных племен, происходящих от библейского Иафетова, до появления первого Киевского князя. А затем уже рассматривает появление *Русской земли* как территории, на которой распространилась вера христианская. Собственно *Русская земля* в сознании летописца и есть земля православная.

Как уже отмечалось выше, понимание *Русской земли* как новой обетованной (христианской) земли формировалось в процессе осмысления феномена «последних времен», поскольку русская история осмыслялась летописцами как Промысл Господень перед концом света. Характерно, что и само древнерусское летописание велось до «конца времен» — Страшного суда[262].

«Слово о погибели Русской земли»

«О, светло светлая и украсно украшена, *земля Руськая*! И многыми красотами удивлена еси: озеры многыми удивлена еси, реками и кладязьми месточестьными, горами крутыми, холми высокыми, дубравоми чистыми, польми дивными, зверьми различными, птицами бещислеными, городы великыми, селы дивными, винограды обителными, домы церковьными, и князьми грозными, бояры честными, вельможами многами. Всего еси испольнена *земля Руская*, о прававерьная вера хрестияньская!

Отселе до угоръ и до ляховъ, до чаховъ, от чахов до ятвязи и от ятвязи до литвы, до немець, от немець до корелы, от корелы до Устюга, где тамо бяху тоймици погании, и за Дышючимъ моремъ; от моря до болгаръ, от болгарь до буртасъ, от буртасъ до чермисъ, от чермисъ до моръдви, — то все покорено было Богомъ крестияньскому языку»[263].

Стало быть, и в понимании митрополита Кирилла, автора первой редакции «Летописца», и в понимании автора «Слова о погибели» *Русская земля* — это населенная *православным народом* земля, которую окружают неправославные народы. То есть концепт *Русская земля* использован в этих двух памятниках в самом широком смысле: и по отношению к соседям, и в религиозном понимании.

Особенно заметно соединение двух понятий — *Русской земли* и христианской веры — происходит в повестях Куликовского цикла, в частности в «Задонщине»: «Царь Мамай пришел на *Рускую землю*... Князи и бояря и уда-

262 *Ужанков А. Н.* «Совестные книги» Древней Руси (Русское летописание и Страшный суд) // Россия XXI. — М., 1999. — № 4. — С. 151–177.

263 Памятники литературы Древней Руси. XIII век. — М., 1981. — С. 130.

лые люди, иже оставиша вся домы своя и богаество, жены и дети и скот, честь и славу мира сего получивши, главы своя положиша за *землю Рускую* и за веру християньскую». «И положили есте головы своя за святыя церькви, за *землю* за *Рускую* и за веру крестьяньскую»[264] и т. д.

Ощущая себя народом библейским, но «народом новым» — христианским, древнерусские книжники показывали причастность своего Отечества к течению Богом определенной истории.

С падением в 1453 г. Константинополя, столицы православной Византии, не осталось больше ни одного независимого православного государства. Однако в 1480 г. *Русская земля* освобождается от монголо-татарского ига и становится независимым государством. В древнерусских сочинениях происходит не переосмысление, а закрепление понятий: концепт *русский* стал синонимом *православный*: «Того же лета (1453 г. — *А. У.*) взят был Царьград от царя турскаго от салтана, а *веры рускыа* не преставил, а патриарха не свел, но один в граде звон отнял у Софии Премудрости Божия, и по всем церквам служат литергию божественную, а *Русь* к церквам ходят, а пениа слушают, а *крещение русское* есть»[265].

Так к концу XV в., когда ожидались очередной «конец света» и «Страшный суд», окончательно сложилось у древнерусских книжников понимание *руси* как библейского народа, избранного Богом перед «концом времен», а *Русской земли* как земли православной, поэтому и определение *русский* становится синонимом понятия *православный*.

А почему Страшный суд ожидался в конце XV в., точнее в 7000 г. от сотворения мира? Потому что у Бога, как сказано в Библии, один день как тысяча лет, а тысяча лет как один день. Если Господь сотворил мир за шесть дней, в седьмой почил, значит, и мир должен простоять 7000 лет. В Библии об этом не сказано, но поскольку в людях начинает преобладать рациональное сознание, не умом, а разумом они начинают искать дату Страшного суда.

Таким образом, «конец света» ожидали в конце XV в., точнее в 1492 г. от Рождества Христова, но он не наступил. И начались новые поиски его даты уже в XVI в., однако это будет другая идея.

«Повесть о новгородском белом клобуке»

Святитель Иоанн Златоуст говорил: «Народ — это святые, а не толпа людей». Носителями русской национальной идеи были святые, т. е. образцы для подражания. В княжеской среде, в монашеской, даже у мирян было много людей, прославленных Русской православной церковью. В XVI в. начинает складываться единое православное государство — Московское царство. Одним из важных моментов, который свидетельствовал о «конце света» в XV в., было падение Константинополя в 1453 г. Если Константинополь с патриаршим пер-

264 Сказания и повести о Куликовской битве. — Л., 1982. — С. 7, 13.

265 Тверской сборник // Полное собрание русских летописей. — СПб., 1897. — Т. 15. — С. 495.

вопрестолом пал, то как дальше жить? Тогда-то и появляется новая идея «Москва — Третий Рим», потому что пал «Второй» Рим — Константинополь.

В 1499 г. в кружке архиепископа Геннадия Новгородского была полностью переведена Библия. До этого всех ветхозаветных книг у нас не было. Также были переведены и Пророческие Книги, и Пророк Даниил. И там было сказано, что мир простоит до тех пор, пока не пройдут *три* христианских царства.

Во второй половине XV в. возникла так называемая «Повесть о белом клобуке» — памятник древнерусской литературы, сочинение, в котором рассказывается о чудесном появлении на Руси «белого клобука», мистического символа «Третьего Рима». Повесть рассказывает о том, как этот «белый клобук» попал в Новгород, как произошла передача символа духовной власти из Рима в Константинополь, а затем в Новгородскую землю. Новгородские владыки носили белый клобук, хотя он считался головным убором только митрополитов. Краткое содержание повести:

«От древнейших и самых надежных мужей у нас такая же повесть ходила об этом когда-то, будто *клобук этот белый честной*... создан был в... великом городе Риме царем Константином и в знак почета римскому папе Селивестру дан был носить на главе. Но за многие наши грехи, сотворенные в Риме, этот клобук переслали в Константинополь к патриарху. Патриарх же послал его в Русскую землю в великий Новгород».

По смерти Святейшего Папы Селивестра все православные Папы и епископы воздавали великие почести святому белому клобуку, как и завещал Блаженный Селивестр. И так прошли многие годы.

В одну из ночей, когда Папа спал на ложе своем, явился ему Господень ангел в устрашающем виде с пламенеющим мечом в руках. И издал он из уст своих глас, точно гром: «О злой и негодный учитель! Не довольно ли тебе осквернять святую Христову Церковь... своими непотребными учениями, и отступать от праведного Божьего пути, избирая путь сатаны? Теперь же и окончательно хочешь опротиветь Богу злостным своим лиходейством: *белый святой клобук* замыслили вы отослать в места нечистые, хотели над ним надругаться и уничтожить его. Но Владыка всей твари сохранил его своим бдением, ты же, негодный, пошли теперь с великою честью поскорей этот святой клобук *в Константиноград к патриарху*, а тому укажут, как быть с ним дальше».

А в Константинограде был тогда Патриархом Филофей, прославленный постничеством и всякою добродетелью. Ему-то в ночном видении явился светлый юноша и указал, что делать: «Когда придут к тебе посланцы с тем клобуком, ты прими его с честью и, благословляющую грамоту приложив, *пошли тот святой клобук в Русскую землю в Великий Новгород*, и пусть там Василий-Архиепископ носит его на главе своей во славу святой соборной и апостольской церкви Софии, премудрости Божьей, и на похвалу православным. *Ибо только там теперь действительно держится православная Христова вера*. А Папе этому, за бестыдство его, сотворит Господь скорое отмщение».

Тем временем Патриарх Филофей, видя, какой красотою святой клобук сияет, начал подумывать, не удержать ли его в Константинограде, чтобы носить на своей голове. И с тем он начал часто ходить к Царю, хотел и писать ко всем Патриархам и митрополитам, чтобы созвать их всех на Собор. Но случилось так в воскресный день после заутрени, что вошел Патриарх к себе и, как обычно, присел отдохнуть. И тут погрузился он в полузабытье и увидел во сне входящих к нему дверями «двух неизвестных мужей, воистину светлых». Один точно воин с оружием, с царским венцом на голове, другой же, носящий на себе патриаршие ризы, украшен благородными сединами. И сказал второй патриарху: *«Филофей, оставь помышления носить на своей голове белый клобук. Если бы Господь наш Исус Христос соизволил этому быть, то это случилось бы раньше и произошло бы при создании этого города. Но древле уже, по явлению света Господня, сошедшего с небес, и Божьего гласа, ко мне обращенного, был вразумляем я и постиг предстоящую нам латинскую ересь и то, что наступит в Риме отпадение от веры.* И оттого не захотел я на голове своей носить святого того клобука и так же заповедал всем после меня. *И в этом царствующем ныне граде Константина через какое-то время станут господствовать мусульмане за умножение грехов человеческих, и они все святыни осквернят и уничтожат, как было предсказано еще и при создании города.*

Ибо древний Рим отпал от христианской веры по гордости и своевольству, в новом же Риме — в Константинограде, притеснением мусульманским христианская вера погибнет также. И только в третьем Риме, то есть на Русской земле, благодать Святого Духа воссияет. Так знай же, Филофей, что все христианские царства придут к своему концу и сойдутся в едином царстве русском на благо всего православия. Ибо в древние годы повелением земного царя Константина от этого царствующего града царский венец дан был русскому царю. Белый же этот клобук изволением небесного царя Христа ныне дан будет архиепископу великого Новгорода. И насколько этот венец достойней того, потому что одновременно он есть и архангельской степени царский венец и духовной. Так что и ты не медли, этот святой клобук пошли в Русскую землю в великий Новгород... Пусть же просветятся и восхвалятся в вере своей православные, и пусть не владычествует над ними мусульмане, потомки поганых, и пусть не надругаются над клобуком, как это хотел сделать латинский папа. *И так же как от Рима благодать и слава и честь были отняты, так и от царствующего града благодать Святого Духа изымется в годы мусульманского плена и все святыни будут переданы Богом великой Русской земле. Царя же русского возвеличит Господь над всеми народами, и под власть его подпадут многие из царей иноплеменных. Патриарший чин также будет передан Русской земле в свое время из этого царствующего града. И прозовется страна та озаренною светом Россией, ибо Бог пожелал подобным благословением прославить Русскую землю, наполнить величием православия и сделать ее честнейшей из всех и выше всех прежних».*

Патриарх, пребывая в великом страхе, пал им в ноги и вопросил: «Кто вы оба, господа мои, вы, вид которых столь ужаснул меня...?» Оказалось, тот, кто был в патриарших ризах, это Папа Селивестр, а рядом с ним — первый христианский Царь, благоверный Константин Римский.

«В то время в Великом Новгороде архиепископом был Василий, постничеством и всякими добродетелями прославленный. И вот однажды ночью, когда молился он Богу, присел отдохнуть и, чуть задремав, увидел он явственно ангела Господня, кроткого видом и светлого лицом, который предстал перед ним в белом клобуке, очень похожем на те, что носят монахи. И, перстом руки своей показав на главу свою, тихим гласом изрек: “*Василий, клобук этот белый, что видишь ты на моей главе, из Рима. В давние годы христианский царь Константин создал его для ношения на голове во славу римского папы Селивестра. Но Господь-Вседержитель не позволил быть тому в тех землях из-за впадения в ересь скверных латинян.* Ты ж поутру гостеприимно выйди из города встречать посланцев патриарха и тот ковчежец, что несет епископ; в нем на золотом блюде белый клобук такой, как видишь, — прими его с благочестием. *Этот белый клобук знаменует собой светлое воскресение Христа через три дня после распятия. И носи отныне клобук на своей голове, и все остальные после тебя архиепископы также пусть носят его на голове.* А заранее его тебе потому показал я, чтобы ты уверовал и потом уж не сомневался”. И, сказав так, исчез».

Некоторые исследователи считают, что краткая редакция «Повести о новгородском белом клобуке» была создана в 1550-х гг., а полная — между 1589 и 1601 гг.[266] На нее, якобы, повлияла концепция «Москва — Третий Рим» старца Филофея и открытие в 1589 г. Патриархии в Москве. Мне же представляется, что повесть возникла еще во второй половине XV в., поскольку в ней выражена только тенденция ожидания появления Третьего Рима на Руси и вовсе не говорится о Москве.

Также за столетие до установления на Руси патриаршества в «Повести о белом клобуке» дается предсказание об этом.

Русская идея в XVI в.

В XVI в. на Руси однозначно мыслится православное царство, в котором складывается потребность совершенно по-другому выстраивать государство. Что такое «Стоглав»? Это, по сути дела, первая Конституция на Руси. Принимается много новых законов: свод законов «Судебник» 1549 г., «Стоглав» в 1551 г., проводятся реформы, которые направлены на устройство царства, где происходит *канонизация русских святых*, тех, которые жили в домонгольский и послемонгольский периоды, но еще не были прославлены как общерусские святые.

266 *Кириллин В. М.* Время возникновения краткой редакции «Повести о новгородском белом клобуке» и ее общественное значение // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. — 2003. — № 4 (14). — С. 32–34.

XVI в. в Европе — это эпоха Возрождения. Но что возрождается? Античные образцы — язычество, которое когда-то было в Греции и Риме. Католическая Европа опирается на языческие идеалы. А что происходит на Руси? Там тоже начинается эпоха Возрождения, но возрождения *духовной культуры* домонгольской Руси, потому что появились свои, русские, святые, пишутся их новые жития или переписываются старые.

Так на протяжении XI–XVI вв. закрепляется понимание русского как православного. «Русский» — это понятие конфессиональное, это тот, кто принадлежит Русской земле. В 1453 г. вынужденный стать янычаром славянин Нестор Искандер пишет «Повесть о взятии Царьграда турками», в которой рассказывает об основании Константинополя, описывает его осаду и взятие турками. Нестор сообщает: «А Софию Константинопольскую взяли, но службу *русскую* не переменили и *русский* колокольный звон не отменили». Откуда в Византии русская служба?

На Соборах 1547–1549 гг. под руководством митрополита Макария[267] происходит новая канонизация местночтимых святых и переписываются, заново составляются Четьи Минеи, переписываются произведения древнерусской словесности, в том числе пишутся новые редакции Житий Святых. В одной из редакции жития XVI в. свв. Кирилла и Мефодия, просветителей славян, я обнаружил фразу: «А верой они были **русские**». То есть не православные, а русские! Эти слова закрепляются в сознании людей как синонимы, потому что других независимых православных территорий к тому времени уже не было: Византия пала, Балканы, Армения и Грузия попали под зависимость Османской империи.

Православное в сознании людей ассоциируется именно с Русской землей, с Московским Царством, это и есть главная национальная идея XVI в.

В феврале 1547 г. Иван Васильевич венчался на царство. Но за два года до этого он отправлял в разные страны послов, чтобы они нашли чин венчания на царство. Ему тогда было 15 лет. Нашли несколько вариантов чина, свели три списка воедино и в результате венчался он по чину Византийских Императоров. Но иностранцы, которых тогда уже было много в Москве, особенно лекарей, заметили, что русские взяли титул не тот, который использовался в Западной Европе — Император, Цесарь или Король, а Царь. Есть Царь Небесный, должен быть и Царь земной. «Мир дольний» в идеале должен стремиться к «миру горнему». То есть вертикаль исполнительной власти мыслилась на Руси только монархической.

До 1562 г. Иван Васильевич в документах, направленных за границу, не употреблял титул Царя. Он подписывался как угодно по-другому — Великий Государь, Царь Астраханский, но не Царь Московский. Во внутренних документах он иногда использовал этот титул, но не для внешних дел. Почему? В 1560 г.

267 Митрополит Макарий (в миру — Михаил; ок. 1482–1563). В 1526–1542 гг. Архиепископ Новгородский. С 1542 г. Митрополит Московский и всея Руси. Сторонник иосифлянства, последователь Иосифа Волоцкого. Канонизирован в лике святителей в 1988 г. (Прим. ред. Т. Ш.)

состоялся Константинопольский Поместный Собор Православной Церкви. Константинопольский Патриарх Иоасаф передал в Москву "благочестивому, боговенчанному и христолюбивому царю нашему господину Ивану" подписанную им в декабре 1560 г. грамоту о результатах Собора. В грамоте свидетельствовалось, что Константинопольский Собор решением Патриарха, 34 митрополитов, 2 архиепископов и 2 епископов утверждает титул "царя благочестива и православна" Московскому государю — Иоанну Васильевичу[268]. Только после этого Иван Грозный начинает использовать этот титул во всех документах.

Иными словами, Царь — это не столько светский титул, как сейчас понимают, сколько сакральный, связанный с сакральной природой власти, потому что Царь — это Помазанник Божий. И утверждал нового государя спустя сотню лет после падения Константинополя именно Патриарший Собор — высший орган церковной власти.

Во второй половине XVI в. происходит *трансформация* идеи «Москва — Третий Рим». Она из эсхатологической, религиозной постепенно превратилась в политическую. Окончательно она трансформируется к концу XVI в., когда происходит учреждение патриаршества. При правителе Великом Князе ему равным был митрополит. Равным Царю был Патриарх. Поэтому утверждение патриаршества на Руси после венчания на царство подразумевалось само собой. Начинается осмысление Москвы как столицы не только светской, но духовной. Рим олицетворял собой власть светскую. Константинополь вобрал в себя модель двух столиц — Рима и Иерусалима, светской и духовной. Иерусалим — духовная столица. В конце XVI в. при Борисе Годунове в его сознании появляется идея перестроить Дворцовый комплекс Московского Кремля. Дворцовую площадь Кремля, где находились три великолепных храма, заменить на один храм Вознесения Господня. Почему? В Иерусалиме есть Храм Гроба Господня, он единственный. Борис предполагал построить другой значимый храм. Ему привезли из Иерусалима точную модель храма. Задумав осуществить свой план, царь Борис внезапно скончался. Но его идею подхватил патриарх Никон. Неслучайно! Промыслительно складывался образ новой Москвы.

Начала (синергетически) сознательно осуществляться другая эсхатологическая теория — «Москва — образ Нового Иерусалима». Земной образ. Теория «Москва — зримый образ Нового Иерусалима» складывалась в продолжение второй половины XVI–XVII вв. и сложилась во второй половине XVII в. прежде всего усилиями Патриарха Никона (1605–1681).

Здесь уместно напомнить «Откровение Иоанна Богослова» (21:2, 9-10, 22): «И я, Иоанн, увидел святый город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего... И пришел ко мне один из семи Ангелов, у которых было семь чаш, наполненных семью последними язвами, и сказал мне: пойди, я покажу тебе жену, невесту Агнца.

268 Идея Рима в Москве XV–XVI века. Источники по истории русской общественной мысли. – Roma, 1989. – С. 96–104.

И вознес меня в духе на великую и высокую гору, и показал мне великий город, святый Иерусалим, который нисходил с неба от Бога... Храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель — храм его, и Агнец».

Образ «Москвы — третьего Рима» в архитектуре Москвы

Центр — Кремль

На паперти Благовещенского собора — образы Гомера, Платона, Аристотеля, Вергилия и др.

В живописи Царского дворца — Гедеон, Иисус Навин, Дарий I, Александр Македонский.

Успенский Собор — Константин Великий и его мать Елена.

Константино-Еленские ворота в Кремле.

Все в целом символизирует уподобление Риму, Константинополю, Вавилону, Александрии.

Система символического комплекса «Москва — Третий Рим» включает:

Стену Китай-города (Петрок Малый, 1530 г.).

14 храмов Алевиза Нового.

Новоспасский монастырь с изображениями Орфея, Гомера, Платона, Плутарха, Птолемея.

Богоявленский монастырь с изображениями античных мыслителей в нижнем ряду иконостаса.

Дворцы: Измайловский, Коломенский, Воробьевский с использованием в росписях изображений языческих царей и мыслителей.

Красная площадь

Покровский собор (1555–1561), известный в настоящее время как храм Василия Блаженного. Приделы в нем очень малы и тесны, могли вместить внутри немного молящихся. Собор был построен в честь взятия Казани войсками царя Ивана Грозного 1 (14) октября 1552 г., на праздник Покрова Пресвятой Богородицы, особо почитаемый на Руси. Летопись о том повествует: «Царь и великий князь Иван Васильевич... повеле поставити храм Покрова с пределы о казанской победе, что Богъ покорил бусерменский род казанских татар царю».

По мнению историков архитектуры и градостроительства А. В. Бунина, М. П. Кудрявцева[269] и историка-богослова протоиерея Льва Лебедева[270], которые осмыслили образ Красной площади, Покровский собор был задуман «не столько как место молитвы, сколько как объект молитвы». Внешне он оформлен как «райский сад», образ Рая как дома Отца Небесного, где обителей много для праведников (Ин. 14:2). А. В. Бунин предположил, что Храм был своеобразным алтарем Красной площади.

В Вербное Воскресенье ежегодно совершался Крестный ход из Кремля к Покровскому собору, где был придел во имя праздника Входа Господня в Иерусалим. Крестный ход имел ***два*** символа: 1) исторический вход Христа в Иерусалим; 2) вход праведников в Царство Небесное.

Торжественный молебен начинался на каменном Лобном месте, которое отнюдь не являлось местом казни преступников, затем в приделе храма читалось Евангелие, заканчивался же молебен на Лобном месте, совершался отпуст и московский народ осенялся крестом.

Из-за Крестного хода и одного из приделов храм называли Иерусалимским.

Лобное место, по мнению протоиерея Л. Лебедева, — это амвон пред алтарем, на который устанавливали и аналой.

В определенном смысле Красная площадь — это продолжение древнерусской традиции сакральности места, но и наиболее полное раскрытие внутреннего смысла традиции.

Главный и центральный придел собора освящен во имя Покрова Божией Матери — 8-гранник. Золотая глава — «глава Господня, главу бо церковную держит Христос» («Кормчая»). Это также имело свое символическое значение.

1. 8-гранный шатер символизирует Богоматерь как Владычицу и Матерь Церкви, покрывающую ее святым Своим Омофором (мафорий имеет восьмиконечные звезды). От Нее воспринял Свое Тело Иисус Христос, а Церковь — Тело Христово, согласно апостолу.
2. 8 = Восьмой век, жизнь вечная в Царстве Небесном, где совершается таинственный брак Агнца с Его Невестой — Церковью.

Пресвятая Богородица является одновременно и зн***а***мением Церкви, и зн***а***мением Нового Иерусалима. Крестово-купольный древнерусский храм заключал в себе два представления:

1) о Церкви как собрании верующих;

2) о Царствии Небесном как конечном результате веры во Христа.

Символика числа «8»:

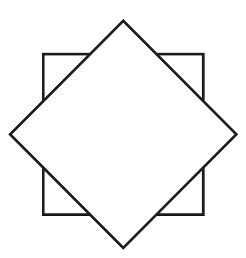
1. 8 основных глав окружают 9-ю центральную главу.

269 *Кудрявцев М. П.* Москва — Третий Рим. Историко-градостроительное исследование. — Изд. 2-е. — М., 2008.

270 *Протоиерей Лев Лебедев.* Москва патриаршая. — М., 1995. — С. 287–332.

2. 8 небольших главок стояли в XVI–XVII вв. на кокошниках центрального шатра.

3. 8-угольная планировка собора 4×4 по краям света создает звезду:



То есть в архитектуре Покровского собора присутствует сознательное осмысление храма как символа Богородицы и Нового Иерусалима.

4. Кроме того, у Покровского собора изначально было всего 25 глав — Вседержитель и 24 старца у Его Престола.

5. 13 кондаков и 12 икосов Похвалы Богородицы — единственного в то время уставного акафиста, читавшегося в Великий пост.

В «Откровении» имеются *два* свидетельства о Храме в Горнем Иерусалиме:

а) «Храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель — храм его, и Агнец» (21:22);

б) есть некий таинственный Храм Божий, который отверзается на Небе (11:1, 19; 15:5-8) и в котором есть престол Бога и Агнца. На престоле – Господь, рядом — 24 малых престола старцев-священников, перед престолом — 7 светильников; золотой жертвенник (4:2-5; 8:3) и окрест совершается богослужение.

Стало быть, в Горнем Иерусалиме нет храма в земном понимании (смысле) как особого здания, но некий таинственный Храм Божий все же есть!

М. П. Кудрявцев уподобляет Красную площадь именно такому храму под открытым небом, в чем и реализована была фраза из Апокалипсиса: «Храма же я не видел в нем».

Протоиерей Лев Лебедев усматривает и другой смысл — таинственный Храм Божий символизирует Покровский собор, точнее же — алтарь.

В XVII в. в Замоскворечье располагался Государев сад: в нем было 144 фонтана во образ 144 000 праведников из «Откровения».

В «Откровении» св. ап. Иоанна Богослова отмечается о Новом граде Иерусалиме: «Он имеет большую и высокую стену, имеет двенадцать ворот и на них двенадцать Ангелов; на воротах написаны имена двенадцати колен сынов Израилевых: с востока трое ворот, с севера трое ворот, с юга трое ворот, с запада трое ворот... Город расположен четвероугольником, и длина его такая

же, как и широта. И измерил он город тростью на двенадцать тысяч стадий; длина и широта и высота его равны. И стену его измерил во сто сорок четыре локтя, мерою человеческою, какова мера и Ангела» (21: 12, 13, 16, 17).

Спасская башня, по М. Кудрявцеву, имела высоту 144 локтя.

Стены Белого города и Скородома (2-го ограждения Москвы) завершены в конце XVI в. Феодором Ивановичем.

Стена Белого города + Южные стены Кремля + Китай-город имели 12 ворот.

Стены Скородома имели 12 ворот по 3 на 4 стороны света = 12 ворот.

В «Откровении» (21:16) Новый Город предстает в виде квадрата: длина = ширине. Длина оси Скородома с севера на юг = 4 800 м, с востока на запад = 4 700 м, т. е. крест равносторонний, *мысленный квадрат, вписанный в круг*. Это и есть центр Москвы — крест, вписанный в круг. Крест — это символ спасения. Круг — это символ вечности.

Красная площадь символизирует спасение в вечности, храм под открытым небом.

Общая градостроительная композиция Москвы достигает полного круга — символа вечности. Образ Москвы как зримый образ Горнего Иерусалима окончательно сложился во второй половине XVII в.

Но Патриарх Никон понимал, что Москва после Смутного времени — это оскверненный град, после того что устроили на Красной площади поляки, сознательно проводя торжища в храме, торгуя водкой (до этого водкой в Москве не торговали, это не русский, а польский напиток). Патриарх Никон устроил под Москвой на реке Истра Ново-Иерусалимский монастырь. Патриарха, как известно, осуждают в 1666 г. Но важно отметить сохраненную им преемственность «русской идеи», осознание которой началось еще у митрополита Илариона, что Россия — это хранительница Православия до Страшного суда.

Приложения

XIV–XV вв.

«Слово о небесных силах, чего ради создан бысть человек», кон. XII или нач. XIII в.: «Устави Бог рок на земли жития человеческаго 7000 лет, и еже что изберет в ту семь тысяч лет, то теми исполнен есть чин ангелов, отпадший с небеси».

Послание митрополита Московского Киприана игумену Высоцкого монастыря Афанасию, кон. XIV в.: «Ныне последнее время, и летам скончание приходит и конец веку; бес же весьма рыкает, хотя всех поглотить, по небрежению и лености нашей. Ибо оскудела добродетель, перестала любовь, удалилась простота духовная, и зависть, лукавство и ненависть водворились».

Фотий, митрополит Киевский, до 1431 г.: «Сей век маловременный преходит; грядет ночь, жития нашего престание, когда уже никто не может де-

лать. Седьмая тысяча совершается; осьмая приходит и не преминет, и уже никак не пройдет. Блажен, кто уготовил себя к осьмой тысяче, будущей и безконечной, и сего ради молю вас: будем делать дела света, пока еще житие наше стоит».

Кирилл Белозерский, «Изложение пасхалии седмыя тысяща последнее сто», ок. 1459 г.: «Зде страх, зде скръбь, зде беда велика: В распятии Христово сии круг бысть, и се лето на конци явися, в не[м] же чаем всемирное Твое пришествие. О Владыко, умножися беззаконие на земли, пощади нас. О Владыко, исполънь небо и земля славы Твоея, пощади нас. Благословен гряды во имя Господне, пощади нас. Блюдете убо известно и разумне, о братье, кто хощет быти в то время: бегаа бежи невеж и невериа, быша и при нас Измаилы зде и додзе и пакы».

Послание Иосифа Волоцкого епископу Суздальскому Нифонту, ок. 1490 г.: «Подобает всем, паче ныне, даже до смерти подвизатися. В последняя сия лета и во времена лютейша паче всех времен. О них же рече великий апостол Павел: "В последняя дни настанут времена люта, приидет прежде отступление и тогда явится сын погибельный". Се ныне уже прииде отступление».

Митрополит Зосима, «Изложение пасхалии на осмую тысячу», 1492 г.: «Смиренный Зосима, митрополит всея Руси, трудолюбно потщався написати пасхалию на осмую тысячу лет, в ней же чаем всемирнаго пришествия Христова».

Митрополит Зосима, «Изложение пасхалии на осмую тысячу», 1492 г.: «И ныне же, в последняя сиа лето, якоже и в перваа, прослави Бог сродника его (имеется в виду Владимир I), иже в православии просиавшего, благовернаго и христолюбивого великого князя Ивана Васильевича, государя и самодержца всея Руси, новаго царя Констянтина, новому граду Констянтину — Москве и всей Русской земле и иным многим землям государя...».

XVI в.

Старца Псковского Спасо-Елеазарова монастыря монаха Филофея (ок. 1465–1542) «Послании к великому князю Василию, в немъже о исправлении крестнаго знамения и о содомском блудѣ»

Иже от вышняя и от всемощныя вся содръжащиа десница Божиа, имьже царие царствуют и имьж велицыи величаются и силнии пишут правду тебѣ, пресвѣтлѣйшему и высокостолнѣйшему государю великому князю, православному христианьскому царю и всѣх владыцѣ, броздодержателю святых Божиих престолъ, святыа вселенскыя соборныя апостольскыя церкви Пречистыя Богородицы, честнаго и славнаго еа Успения иж вмѣсто римския и константинопольския просиавшу, — *стараго убо Рима церкви падеся невѣрием аполинариевы ереси, втораго Рима, Константинова града церкви, Агаряне внуцы секирами и оскордъми разсѣкоша двери, сиа же нынѣ третиаго, новаго Рима, държавнаго твоего царствиа святая соборная апостольскаа церкви,*

иж в концых вселенныа в православной христианьстей вѣре во всей поднебесней паче солнца свѣтится, — и да вѣсть твоа держава, благочестивый царю, яко вся царства православныя христианьския вѣры снидошася въ твое едино царство: един ты во всей поднебесной христианом царь.

Аз бо грѣшный и грубый во всѣх и невѣжа въ премудрости, яко ж Валаамово осля безсловесное словеснаго учаше, и скотина пророка наказоваше, яко да не зазриши о сих, благочестивый царю, яж дерзнух писати твоему величеству. И нынѣ молю тя и паки премолю: еж выше писах, внимай Господа ради, яко вся христианскаа царства снидошася въ твое царство, посемъ чаем царства, емуж нѣсть конца.

Да аще добро устроиши свое царство — будеши сынъ свѣта и гражанинъ вышняго Иерусалима, якоже выше писах ти и нынѣ глаголю: блюди и внемли, благочестивый царю, яко вся христианская царьства снидошася въ твое едино, яко два Рима падоша, а третей стоит, а четвертому не быти. Уже твое христианьское царство инѣм не останется, по великому Богослову, а христианской церкви исполнися блаженнаго Давыда глаголъ: «Се покой мой в вѣкъ вѣка, здѣ вселюся, яко изволих его» (Пс. 131:14). Святый Ипполит рече: «Егда узрим обстоим Римъ перскими вои, и перси на нас с скифаны сходящас на брани, тогда неблазнено познаем, яко той есть Антихристъ». Богъ же мира, и любви, и долголѣтъства, и здравия, молитвами пречистыя Богоматере и святых чюдотворьцевъ и всѣх святых — да исполнит твое державно царство!

Сказание о Великих Князех Владимерских Великиа Русиа

В лето 5457 Августу, кесарю римъскому, грядущу въ Египетъ с своими ипаты, яже бѣ власть египетьская рода суща Потоломѣева. И срѣте его Иродъ Антипатров, творя ему велие послужение вои, и пищею, а дарми. Предаде же Богъ Египетъ и Клеопатру в руцѣ Августу. Августъ же начятъ дань подкладати на вселенней. *Постави* брата своего Патрикиа царя Египту; Августалиа, другаго брата своего, постави Александрии властодержца; Ирода же Антипатрова асколонитянина за многия ради его почести постави царя надъ июдеи въ Иерусалимѣ; Асию же поручи Евлагерду, сроднику своему; Алирика же, брата своего, постави в поверъшии Истра; и Пиона постави во Отоцѣх Златых, иже нынѣ наричются Угрове; а *Пруса, сродника своего, в брезѣ Вислы рѣце во градѣ Марборок, и Турнѣ, и Хвоини, и пресловый Гданескъ, и ины многи грады по рѣку, глаголемую Немонъ, впадшую в море. И житъ Прусъ многа врѣмена лѣтъ и до четвертаго роду; и оттолѣ и до сего врѣмяни зоветься Прусьская земля.*

И в то врѣмя некий воевода новгородьцкий именемъ Гостомыслъ скончеваетъ свое житье и созва вся владелца Новагорода и рече имъ: «О мужие новгородьстии, совѣтъ даю вамъ азъ, яко да пошлете в Прусьскую землю мужа мудры

и призовите от тамо сущих родов к себѣ владелца». Они же шедше в Прусьскую землю и обрѣтоша тамо нѣкоего князя именемъ Рюрика, суща от рода римъскаго Августа царя. И молиша князя Рюрика посланьницы от всехъ новгородцовъ, дабы шелъ к нимъ княжити. Князь же Рюрикъ прииде в Новъгород, имѣя с собою два брата: единому имя Труворъ, а второму Синеусъ, а третий племенникъ его именемъ Олегъ. И оттолѣ нареченъ бысть Великий Новградъ; и начя княз великий Рюрикъ первый княжити в немъ.

А великого князя Рюрика четвертое колѣно великий княз Володимеръ, иже просвѣтилъ Русьскую землю святымъ крещеньемъ в лѣто 6496. А от великого князя Владимира четвертое колѣно княз великий Владимир Всеволодич Манамах, правнукъ. Егда седѣ в Киеве на великомъ княжении, совѣтъ начятъ творити съ князми своими и съ боляры и велможи, тако рекъ: «Егда азъ малъ есмь преже мене царствовавшихъ и хоругви правящих скипетра великиа Русиа, якоже князь великий Олегъ ходил и взял съ Цариграда великую дань на вся воа своа и здравъ въсвояси возвратися; и потомъ Всеславъ Игоревич, княз великий, ходил и взял на Коньстянтине градѣ тяжьчайшую дань. А мы есмя Божиею милостью настолницы своих прародителей и отца моего великого князя Всеволода Ярославичя и наслѣдницы тоя же чести от Бога. Нынѣ съвѣта ищу от васъ, моея полаты князей, и боляр, и воеводъ, и всего христолюбиваго воиньства; да превознесется имя святыа живоначалныа Троици вашея храбрости могутьством Божьею волею с нашимъ повелѣниемъ; и кий ми совѣтъ противъ воздаете?» Отвѣщаста же великому князю Владимиру Всеволодичю его князи, и боляре, и воеводы: «Сердце царево в руцѣ Божьи, и мы вси есмо в твоей волѣ».

Тогда бѣ въ Цариградѣ благочестивый царь Константинъ Манамах, и в то врѣмя брань имѣя с персы и с латыною. И съставляетъ совѣтъ мудрѣ и царьски, отряжает послы к великому князю Владимиру Всеволодичю: Неофита митрополита ефесьскаго и с нимъ два епископа, милитиньска и митилиньска, и стратига Антипа антиохийскаго, игемона иерусалимъскаго Еустафия, и иных своих благородных. *От своея же выя снемлет животворящий кресть от самого животворящаго древа, на немъже распятся владыка Христос. Снемлет же от своея главы венець царьский и поставляет его на блюдѣ злате. Повелеваетъ же принести крабьицу сердоликову, из неяже Августия, царь римъский, веселяшеся, и ожерелье, иже на плещу своею ношаше, и чепь от злата аравьска искованну, и ины многи дары царьскиа.* И предаде их митрополиту Неофиту сь епископы и своимъ благороднымъ посланникомъ, и посла их к великому князю Владимиру Вселодичю, моля его и глаголя: *«Прийми от насъ, о боголюбивый благоверный княже, сиа честныа дарове, иже от начатка вѣчных лѣтъ твоего родьства и поколѣнья царьский жребий, на славу и честь и на венчание твоего волнаго и самодержавнаго царствиа.* И о немже начнут тя молити наши посланницы, что мы от твоего благородиа просим мира и любвѣ, яко церкви Божьа безмятежна будет, и все православие в покои пребудет под сущею властью нашего царства и твоего волнаго самодержавъства вели-

киа *Русиа,* яко да нарицаешися отселе боговенчаньный царь, вѣнчанъ симъ царьскимъ венцѣмъ рукою святейшаго митрополита киръ Неофита съ епископы». *И от того врѣмени княз великий Владимир Всеволодичь наречеся Манамах, царь великиа Русия.*

В царство же Констянтина Манамаха отлучися от Цариграда церкви, и от правыа вѣры отпаде римъский папа Формос и уклонися в латыньство. Царь же Коньстянтинъ и святѣйший патриархъ киръ Иларие повелѣ събратися собору в царствующий градъ — святѣйшии патриарси александръский, и антиохийский, иерусалимъский. И с ихъ совѣтомъ благочестивый царь Коньстянтин Манамах съ святымъ вселеньскимъ соборомъ четырми патриархы, митрополиты и епископы, иерѣи извергоша папино имя ис поминаней церковных и отлучишя его от четырех патриархъ. И от православныа вѣры отпадша, и от того врѣмене и донынѣ лытають, нарекошася латына. Мы же, православнии христиане, исповѣдаемъ Святую Троицу безначялнаго Отца съ единородным Сыномъ и с пресвятымъ единосущнымъ и животворящимъ Духом въ единомъ Божествѣ вѣруемъ, и славимъ, и покланяемся.

Категория «власть»

Представления о власти в Древней Руси основывались на Священном Писании. В «Послании к римлянам» апостол Павел говорит: «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению...» [13;1-2].

И княжескую власть на Руси воспринимали как данную Богом: «Яко же рече Исайя пророк: “Тако глаголеть Господь: “Князя азъ учиняю, священни бо суть, и азъ вожу я”», — замечает автор «Повестей о житии Александра Невского». В его представлении и оценке «воистину бо без Божия повеления не бе княжение» Александра Ярославича![271]

Впервые образ идеального князя в древнерусской литературе создает митрополит Иларион в «Слове о Законе и Благодати», обозначая нравственные критерии, которым тот должен соответствовать, и первым на Руси обосновывает богоданность княжеской власти и указывает принципы ее наследования.

Он пишет похвалу крестителю земли Русской киевскому князю Владимиру Святославичу, представляющую третью часть его произведения. Она всецело оригинальна и содержит суждения Илариона по ряду общественно-правовых и государственных вопросов, отражает его взгляды на личность в истории.

271 Памятники литературы Древней Руси. XIII век. — М., 1981. — С. 426.

«Похвалим же и мы, по силе нашей, малыми похвалами, великое и дивное сотворившего, нашего учителя и наставника, великого государя земли нашей Владимира <...> Не в худой, ведь, и неведомой земли владычествовали, но в Русской, которая известна и слышима во всех четырех концах земли»[272].

Высоко ставит Иларион авторитет вступившего на «путь истины» Русского государства среди других стран. В такой стране и правитель должен быть «славным из славных», «благородный от благородных» и «землю свою пасущий правдою, мужеством же и смыслом». Князь, по Илариону, — «причастник» и «наследник» Бога на земле, а великокняжеский престол переходит к старшему в роду или по наследству от отца к старшему сыну. Прямое наследование — от Игоря к Святославу, от него к Владимиру, а затем к Ярославу — особенно подчеркнуто у Илариона. Этот принцип оставит своим сыновьям в завещание и Ярослав Мудрый, но они же первыми и нарушат его...

Особое значение обретает под пером Илариона единодержавие «в земле своей», которое по необходимости может опираться даже на подчинение непокорных мечом! Позднее, при усилении княжеских распрей, и «Повесть временных лет», и «Чтение о Борисе и Глебе», и «Слово о полку Игореве», и другие древнерусские произведения особенно будут отстаивать защищавшиеся Иларионом великокняжеский централизм и принцип прямого престолонаследования (по старшинству), подчинение младших князей старшим.

Для введения христианства правление Владимира, по мнению Илариона, было наиболее благоприятным, «поскольку было благоверие его с властью сопряжено».

Первая, теоретическая часть «Слова» была необходима Илариону не только для обоснования общемировой идеи равноправия всех народов, принявших Благодать, но и для сопоставления регламентированных законов с нравственными критериями оценки поступков.

Закон как внешнее установление, регулирующее поведение людей, был необходим на низкой стадии развития общества и расценивался Иларионом только как «приуготовление к Благодати и Истине». Когда же Благодать явилась, Закон отошел как свет луны перед светом солнца, омыв человечество, будто оскверненный сосуд водою, и подготовив его к восприятию Истины.

Подзаконное состояние не могло дать человеку свободу — внешнюю и внутреннюю. Потому-то Закон и был лишь предтечей Истины.

Истина в понимании Илариона — это высочайший абсолютный нравственный идеал христианства. Высшая истина — это Христос и Его учение.

Познание Истины предоставляет человеку свободу в выборе своей линии поведения и возлагает на него самого оценку собственной деятельности и в качестве оценочного критерия дает моральную этику христианства.

Очевидно, что поведение человека зависело от моральных качеств самой личности. Чем выше был ее нравственный статус, тем сильнее было са-

272 *Ужанков А. Н.* «Слово о Законе и Благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского. — М., 2014. — С. 208. Далее страницы указаны в тексте монографии.

морегулирование («закон внутри себя»), тем праведней была жизнь человека, тем менее нуждался он в контроле внешнего закона над собой.

Благодать и Истина, дарованные Богом людям, и ведут христиан к этому совершенству, приуготовляя их, в свою очередь, к жизни вечной: «Законъ бо предътечя бе и слуга Благодети и Истине, Истина же и Благодеть слуга будущему веку, жизни нетленнеи» (с. 150).

Обосновав право на свободу действий, свободу поступков в первой, теоретической части, Иларион в третьей части иллюстрирует свои положения примерами из жизни и деятельности первых киевских князей-христиан. Особая роль среди них принадлежит Владимиру, который по своей воле из ряда религий избирает христианство. Независимость его выбора, по-видимому, и требовала соответствующего теоретического обоснования свободы волеизъявления и поступков.

«Принявший Благодать» должен быть безупречен в своих действиях. Таковы, утверждает Иларион, киевские князья Владимир и достойный продолжатель его дел Ярослав. Владимир Святославич управляет землею своею «правдою, мужеством и смыслом». Если учесть, что в древности слово «правда» имело еще и юридический смысл — «старое право», «суд», «власть судить» и т. д., то характер оценки деятельности князя расширяется.

В «Слове» Иларион обращается непосредственно к Владимиру, но сказанное — наставление и последующим князьям: «Ты правдою (т. е. законом, правом судить. — *А. У.*) бе облеченъ, крепостию препоясанъ, истиною обутъ, съмысломъ венчанъ и милостынею <...> красуяся» (с. 242). Украшают князя добродетели, ибо князь — «нагыимъ одение..., алччьныимъ кърмитель..., въдовицамъ помощник..., странныимъ покоище (бескровным покров. — *А. У.*)..., обидимыимъ заступникъ» (с. 244).

Иларион большое значение придает воспитанию уже «от детской младости» будущего правителя, его подготовке к государственной деятельности. Одно из главных условий — образование, наличие книжного знания. К нему древнерусские князья сами охотно стремились.

Большим почитателем книг был Ярослав Мудрый, читавший их и ночью и днем, создавший в Киеве при Софийском соборе значительную библиотеку, засеявший, по словам летописца, книжными словами сердца верующих людей. Ему не уступали в образованности сын Всеволод, самостоятельно изучивший пять языков, внук Владимир Мономах, праправнук Андрей Боголюбский и другие князья.

Высоко ставя человеческие добродетели — честность, доброту, отзывчивость, милосердие, которыми искупаются грехи, Иларион особо подчеркивает роль разума и в познании Истины, и на ее основе в осознанном выборе линии поведения, предусматривающей ответственность за поступки.

Можно было читать пророков, видеть чудеса Христовы, слушать апостолов и не уверовать в Бога. Но можно было не видеть Иисуса Христа и чу-

дес Его, и разумом постичь «Невидимого Бога» и прийти к Нему, и привести народ свой, как это сделал Владимир Святославич. У него была возможность свободного выбора: остаться язычником, как и его предки, или принять христианство. Благодаря вселившемуся в него разуму, который был «выше разума земных мудрецов», русский князь «Невидимого возлюбил» и «взыскал Христа», и «притече къ Христу, токмо от благааго съмысла и остроумия разумевъ, яко есть Бог един — Творець невидимыимъ и видимыим, небеснымъ и земленыимъ» (с. 224).

Владимир Святославич, правильно распорядившись возможностью свободного выбора, как когда-то Константин Великий в Византии, удостоен равной ему чести и славы от Господа на небесах.

Что должен, по Илариону, делать князь в своем государстве? Управлять им по чести, соблюдать закон, заботиться о подданных своих, поскольку ответствен за вверенных ему людей перед Богом. Он призван собрать богатство добрых дел и в награду — в мире и в здравии пучину жизни переплыть...

И галицким писателям XIII в. присущи те же представления об истории как проявлении Божией воли. Для них остается несомненным, что все события предопределены свыше. И покровительство, и заступничество небесных сил Даниил Романович Галицкий, по его молитве, ощущал постоянно.

Так, во время похода венгерского короля Белы на Галич в 1229 г. «посла на ны Бог архангела Михаила отворити хляби небесныя» и «Богъ попусти на не рану фараонову» — потоп, а в результате карательная экспедиция Белы не получилась. Другой пример: «И во иная времена Божиею милостью избьени быша погании» — ятвяги (1248 г.).

Хвастовство венгерского воеводы Фильния (Фили) осталось только похвальбою, поскольку «Богу же того нет терпящю, во ино время убьенъ бысть Даниломъ Романовичемь древле прегордый Филя» (1217 г.).

Под 1223 г.: «Богу же изволившю, Данилъ созда град именемь Холмъ».

В 1240 г. «одержалъ бо беаше Богъ от безбожных татаръ» новую столицу — город Холм.

В 1246 г. Даниил вернулся от татар невредимым, «яко Богъ спаслъ есть его» (рассказ под 1250 г.).

И, наконец, в 1253 г. Даниил Романович Галицкий королевский «венець от Бога прия, от церкве святыхъ апостолъ, от стола святаго Петра...». В этом сообщении, кстати сказать, выражен долгое время отстаиваемый древнерусскими писателями постулат о богоданности княжеской власти, выраженный еще в «Повести временных лет» («Бог дает власть кому хочет, ибо поставляет цесаря или князя Всевышний тому, кому захочет дать»), и провиденциализм истории. Но по сравнению с «Повестью временных лет» провиденциализм «Жизнеописания Даниила Галицкого» заметно слабее. Нет ни одного случая, чтобы автор сказал подобно авторам «Повести»: «На следующий год вложил Бог мысль добрую русским князьям: задумали дерзнуть на половцев пойти,

в землю их». Или: «Вложил Бог в сердце князьям русским... и собрались на совет в Долобске».

По убеждению галицких авторов, небесные силы, несомненно, оказывали значительную поддержку Даниилу Галицкому, но, что важно, не руководили его поступками, а предоставляли ему свободу действий. Стало быть, в осмыслении истории древнерусскими книжниками XIII в. уже значительно возрастала роль индивидуальных деяний личности, что и нашло отражение в описании биографии Даниила Галицкого.

Для житийной литературы XI–XIII вв., как и для икон, характерна статичность фигур — отсутствие движения, поскольку движение спряжено с изменением времени — земным уделом. Святые статичны, ибо они вечны и неподвластны земным переменам времени. И спустя два столетия после своей гибели не изменились сродники Александра Невского киевские князья Борис и Глеб, оказавшие ему помощь в битве с крестоносцами, и так же молоды, как были в жизни, ибо принадлежат сакральному времени — вечности.

Статичность — символ вечности и святости.

Очень четкое определение житийному образу дал В. О. Ключевский: «Житие — не биография, а назидательный панегирик в рамках биографии, как образ святого в житии — не портрет, а икона».

Реальную историческую фигуру, чтобы подчеркнуть ее реалистичность, можно показать только в движении, только в окружении бытовых реалий, с пристальным вниманием к деталям — чем прославится литература Нового времени. Но именно этим принципом руководствовались и древнерусские писатели середины XIII в. в своей попытке живописать Даниила Романовича.

Конечно, их стремление разобраться в психологии поступков героя — это еще не новое понимание характера, но значительный шаг на пути к его познанию. И в своем сочинении они вплотную подошли к открытию характера.

Прежде всего, они отказались от идеи первородного греха.

В средневековом сознании человек был греховен от рождения, поскольку на нем лежит грех прародителей — Адама и Евы. С тех пор за человека борются две альтернативные силы: Христос и антихрист — воплощение добра и зла. Человеку не отказано в праве выбора того или иного жизненного пути, хотя во многом он подвластен воздействию борющихся сил. Злые дела в жизни совершаются по наущению дьявола: вражда между князьями, братоубийство, обман и т. д. Добрые дела — по воле Бога.

Избрав добродетельный жизненный путь и прожив праведную жизнь, человек может искупить как и первородный грех, так и нажитые грехи. Это путь святых, исполняющих все девятнадцать заповедей. Но он не заказан и простому смертному, ведь каждый христианин должен стремиться к праведной жизни и благочестивым поступкам, искупающим грехи. Примеры такой жизни он постоянно находит в житийной литературе XI–XIII вв., которая с особой

заинтересованностью разрабатывает эту тему, сосредоточивая свое внимание на духовно-нравственной жизни героя, его моральной борьбе со злом.

Для житийного героя характерны поступки, важные в плане личного самосовершенствования, касаются его одного; для княжеского жизнеописания — действия князя, которые важны не столько ему, сколько княжеству, государству, но и они должны быть столь же высоконравственными.

Кстати сказать, в период централизации русского государства во второй половине XIV–XVI вв. мотив созидательной деятельности разовьется и в житиях ряда церковных деятелей (но именно деятелей!) — Сергия Радонежского, митрополита Алексия, митрополита Петра и т. д.

Поэтому князь в идеале должен уметь принимать «соломоновы решения» беспокоиться о судьбах подданных и своего княжества, т. е. занимать активную позицию.

Этот идеал князя выразил еще Иларион в «Слове о Законе и Благодати». Теоретически обосновав право личности на свободу действий, русский митрополит иллюстрирует свои положения примерами из жизни и деятельности первых киевских князей-христиан, и прежде всего князя Владимира Святославича, свобода волеизъявления которого выразилась в выборе христианства в качестве государственной религии и крещения Руси.

Но более основательно тема личности раскрывается в «Жизнеописании Даниила Галицкого», ведь оно фактически дает подробное описание истории становления личности с малых лет и до смерти.

Девятилетним ребенком впервые сажают на княжеский престол в Галиче Даниила крамольные галицкие бояре. Описывая трогательную сцену прощания Даниила с матерью, изгоняемой боярами из города, автор в небольшом эпизоде передал и отчаяние юного князя, бессильного что-либо изменить, и решительность в ситуации, затрагивающей его достоинство, когда управитель Александр силой пытался отвести за узду лошадь с Даниилом.

Твердость в принятом решении и уверенность в достижении поставленной цели звучат в устах 13-летнего Даниила и 11-летнего Василька, владевших крохотным уделом — Тихомлем и Перемылем — и мечтавших о богатой столице Волынского княжества — отцовском уделе: «Се ли, ово ли, Володимеръ будеть наю, Божию помощью». Что, кстати, вскоре и случилось.

Воля и решительность были главными союзниками Даниила. «Жизнеописание» насыщено тому примерами. Он никогда не отступал, демонстрируя поразительное мужество в бою. Скажем, во время битвы с монголо-татарами на реке Калке в 1223 г., в пылу боя, 22-летний (автор уменьшил его возраст до 18 лет!) Даниил не ощутил ран на теле своем и, только выйдя из боя и утолив жажду, почувствовал их: «Бе бо дерзъ и храборъ, от главы и до ногу его, не бе на немь порока», — заключает писатель цитатой из библейской Книги Царств.

Значительных усилий — выдержки, целеустремленности, дипломатического такта, полководческого искусства — потребовала от него борьба с бо-

ярством за отчий престол. Только в 1245 г., нанеся под Ярославом поражение Ростиславу Черниговскому, удерживавшему Галич при поддержке своего тестя — венгерского короля Белы, Даниил окончательно утвердился в столице княжества Галиче. Однако уже на следующий год вынужден был отстаивать свое право и добывать ярлык на Галицко-Волынское княжение у Батыя.

Интересы Даниила не ограничивались одними русскими проблемами. И автор показывает рост с годами международного авторитета князя. Он выступил инициатором союза европейских правителей в организации похода против татар. И не его вина, что этот поход не состоялся. Со своей стороны он сделал все от него зависящее, даже пошел на сближение с римским папой. Признанием его заслуг и авторитета были присланные папой Иннокентием IV знаки королевского сана и коронация Даниила в 1253 г.

Перечисляя достоинства характера Даниила, «Жизнеописание» называет его князем добрым (примеры тому — его отношение к Михаилу и Ростиславу Черниговским, Александру Белзскому), «храбрым и мудрым, вторым по Соломоне». Эти качества, несомненно, способствовали тому, что к концу жизни он стал авторитетным и могущественнейшим князем, обладавшим вместе с братом Васильком Русской землею, Киевом, Владимиром-Волынским, Галичем; построившим много новых городов, в том числе Холм, Данилов, Львов.

Дружбой с братом дорожил он превыше всего. В «Жизнеописании» нет даже намека на какую бы то ни было размолвку между ними.

Был он верен данному слову, отстаивал справедливость и того же требовал от своих сыновей. Прощал врагов своих и даже щедро одаривал их: отдал Киев Михаилу Черниговскому.

Своими победами и походами снискал славу и в Русской земле, и в Европе, куда так далеко, кроме него, никто из русских князей не ходил.

Он был искусным полководцем, признававшим победу или смерть. С малой дружиной побеждал многочисленные полки. Ятвяги, литовцы, поляки, венгры, немцы, чехи равно почувствовали силу и храбрость русского войска. Даже монголо-татарам пришлось считаться с ним и сделать его своим союзником, а не подданным.

Умер Даниил Романович в 1264 г. и был похоронен в воздвигнутой им новой столице княжества — Холме.

Если княжеская власть дана Богом, то, как само собой разумеющееся, и княжеское служение воспринималось как мирское служение Богу. Сводилось оно к защите Отечества (княжества), Православной веры и своего народа.

Так поступали праведные князья Владимир Мономах, Александр Невский, Дмитрий Донской.

В «Повестях о житии Александра Невского» (XIII в.) прославляются героический и духовный подвиги Александра Ярославича (1220–1263). Князь защищает Новгородскую землю и Православную веру от врагов — шведских и немецких рыцарей, отстаивает народ свой у монгольского хана, проявляя

при этом смирение и расплачиваясь за это собственной жизнью. Жизненный путь Александра Ярославича — это путь благочестивого православного князя.

Когда летом 1240 г. Батый воевал южнорусские княжества, то шведы высадились на Неве. Шведов князю удалось разбить, но в августе-сентябре подоспели и немцы с ливонцами. За два года крестоносцы захватили Псковские и Новгородские земли, а Батый вернулся из Европы и основал на Волге столицу Орды Сарай.

Александру Ярославичу пришлось выбирать из двух зол: или экспансия крестоносцев, ненавидевших и искоренявших православие, устанавливавших свой не только духовный, но и материальный диктат на завоеванной территории, или же подчинение монголо-татарам, ограничивавшим свои интересы только материальной сферой.

Александр предпочел «отдать в рабство тело, но не исказить душу»[273].

Можно ли *нам* сейчас понять его: почему?

Можно, если мы попытаемся взглянуть на поставленный вопрос с христианских позиций, как смотрели на проблему православные древнерусские книжники.

Вспомним начало «Повести временных лет»: «По потопе трие сынове Ноеви разделиша землю... Симъ же Хамъ и Афетъ, разделивше землю, жребьи метавше, *не преступати никомуже въ жребий братень, и живяху кождо въ своей части*»[274]. Это первое правило правителям земель, которое дает им Священное Писание. Будучи благочестивым князем, Александр Ярославич ему неукоснительно следовал. Он — единственный из русских князей XIII в., который никогда, как заметил В.А. Кучкин, не принимал участия в междоусобных войнах. И когда на *его* землю (которая ему, как *князю*, Богом дана в бережение) пришли завоеватели с Запада, то он обращается к Высшему Судье за помощью в отстаивании *правды*: «Боже хвалный, праведный, Боже великый, крепкый, Боже превечный, основавый небо и землю и *положивы пределы языком* (т. е. границы народам), *повеле жити не преступающе в чюжую часть... Суди,* Господи, *обидящим мя* и возбрани борющимся со мною, *приими оружие и щитъ, стани в помощь мне*», ибо Бог — в правде[275]. Для него завоеватели — шведы ли, немцы ли — отступники Божии, нарушившие Его заповедь. А потому Александр Ярославич и выступает против них, и по праву надеется на помощь себе Божью.

Но почему по-иному воспринято было им (да и вообще на Руси) нашествие монголо-татар? Почему князь *сам, добровольно,* склонил голову под власть их? Для осознания поступка князя Александра Ярославича важно понять представления о власти, основывающиеся на Священном Писании. В «Послании к римлянам» апостол Павел говорит: «Всяка душа властемъ предежащцымъ да повинуется. Несть бо власть аще не от Бога: сущия же власти

273 *Вернадский Г. В.* Два подвига св. Александра Невского // *Гумилев Л. Н.* Черная легенда: друзья и недруги Великой степи. — М., 1994. — С. 557.

274 «Повесть временных лет». — Изд. 2-е, испр. и доп. — СПб., 1996. — С. 7–8.

275 Житие Александра Невского // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. — М., 1981. — С. 428. Далее страницы указаны в тексте.

от Бога оучинены суть. Темже противляяйся власти, Божию повелению противляется: противляющиися же, себе грехъ приемлють» (13;1-2).

Нашествие врагов православные русские расценивали как наказание Божье за прегрешения: «Наводит бо Бог по гневу своему иноплеменникы на землю и тако, скрушеным им, въспомянутся к Богу... Земли же согрешивши... казнит Бог... наведением поганых...» — замечает «Повесть временных лет» под 1068 г. Но такою же оставалась оценка «казней Божиих» и в XIII в.: когда Батый подошел к Золотым воротам Владимира, князья говорили: «Си вся наведе на ны Богъ грех ради наших» (с. 136). О том же говорят и другие современники XIII в.: «За умноженье безаконий наших попусти Богъ поганыя ... нас кажа (наказуя), да быхом (чтобы) встягнулися (воздержались) от злых делъ. И сими казньми казнить нас Богъ, нахоженьем поганых; се бо есть батогъ (бич) Его, да негли (чтобы) встягнувшеся от пути своего злаго» (с. 138).

Что можно противопоставить наказанию Господню? Ничего!

Ему нельзя противиться, но должно принимать со смирением, как Иов праведный. И покаянием в грехах своих, молитвой и милостыней молить о прощении, и праведным житием попытаться искупить прежние прегрешения и не делать новые. К тому и призывали древнерусские книжники.

Поскольку княжескую власть на Руси воспринимали как данную Богом, то в оценке автора «Повестей о житии Александра Невского» «воистинну бо без Божия повеления не бе княжение» Александра Ярославича (с. 426).

Княжеская власть подразумевалась и в словах апостола Павла, приводившихся выше. Но в середине XIII в. власть православных князей оказалась покоренной Богом монголо-татарскому хану Батыю. Здесь важно отметить, что монголо-татары, на основании «Откровения» Мефодия Потарского, были восприняты на Руси как некий библейский народ, загнанный царем Гедеоном за горы, но появившийся перед концом света, дабы «попленять вся землю от встока до Ефранта, и от Тигръ до Понетьскаго моря...» (с. 132). Власть монголо-татарского хана была расценена православными русскими как власть земного царя, которому Бог покорил Русскую землю. Это очевидно из слов князя Михаила Черниговского, сказанных им Батыю в Орде: «Тобе, цесарю, кланяюся понеже *Богъ поручил ти есть царство света сего*» (с. 232). И позднее, в 1382 г., московский князь Дмитрий Иванович не решился выступить против *царя* Тохтамыша (т. е. против воли Божьей, установившей его царствование), хотя всего двумя годами ранее разбил на поле Куликовом не менее грозного противника — Мамая, но бывшего всего лишь темником!

Русские князья, если они были людьми православными на деле, должны были смириться и покориться Промыслу Божию — принять власть «земного царя» — хана. Думается, неслучайно автор «Повестей о житии Александра Невского» приводит слова пророка Исайи: «Князь... съмеренъ, по образу Божию есть» (с. 436), т. е. указывает на Божий путь княжеского служения. «Христианский подвиг, — замечает Г. В. Вернадский, — не всегда есть муче-

ничество внешнее, а иногда наоборот — внутреннее: не только брань видимая, но и “брань невидимая”, борьба с соблазнами душевными, подвиг самодисциплины и смирения. И этот подвиг может быть присущ не только частному лицу, но и властителю. <...> Подвиг власти может состоять в том, чтобы достойно отстаивать внешнюю независимость и величие сана — отстаивать даже до смерти. Но подвиг власти может состоять также и в том, чтобы, выполняя основные задачи сана — защищая “благочестие и люди своя”, — внутренне преодолевать, когда это нужно для исполнения основной задачи, земное тщеславие власти»[276].

Первым признал свою вассальную зависимость от хана Батыя отец Александра — великий князь владимирский Ярослав Всеволодович. Поездкой в Орду он проложил путь *христианского смирения* и явил пример его, ценою собственной жизни, всем русским князьям, в том числе и сыновьям своим. Но они были разными. Андрей, сменив отца на Владимирском троне, вначале избрал путь борьбы и проиграл. Александр же понял вложенный в отцовский подвиг смирения христианский смысл, последовал ему и в итоге выиграл.

Вспомнить здесь приходится и отцовский завет детям, оставленный еще Ярославом Мудрым: следующий путем отцовского завета следует Богу, противящийся заповедям отца противится Богу.

Но как теперь править князю Александру Ярославичу в земле своей, получив из рук того же Батыя *во владение* великое княжество?

До монголо-татарского нашествия князья, по точному наблюдению Н. И. Костомарова, «были только правителями, а не владельцами, не государями». Ханский ярлык усиливал власть князя, но и на него самого возлагал большую ответственность. По бытовавшему в то время монгольскому правилу, «за вину князя должна была расплачиваться вся земля»[277]. Пример тому — Неврюева рать 1252 г., направленная Батыем против Андрея Ярославича. Когда князь Андрей с женой бежал в Швецию, ордынцы подвергли опустошению только принадлежавшие ему города в Переяславской и Суздальской землях.

Тогда становится понятным поступок князя Александра по пресечению восстания против монгольских «численников», проводивших перепись и обложение данью новгородцев. Великому князю пришлось силой уже в самом начале подавить непокорность своих подданных. Чем руководствовался князь, применяя силу к непокорным?

Примерами из жизни и Священного Писания. В отличие от многих других князей, Александр Ярославич умел учиться у истории. Перед сражением на реке Калке в 1223 г. русские князья убили монгольских послов. По узаконенному обычаю монголов, это было тягчайшим преступлением. За ним и последовало жестокое наказание — мученическая смерть самих князей под деревянным настилом, на котором победители праздновали ратную победу. Да и случай с его братом, князем Андреем, уже кое-чему научил его. Из двух

276 *Вернадский Г. В.* Два подвига св. Александра Невского... — С. 566.

277 *Костомаров Н. И.* Господство дома Св. Владимира. — М., 1933. — С. 170.

зол опять приходилось выбирать меньшее. Лучше самому собирать дань и отправлять в Орду, чем терпеть постоянное присутствие завоевателей на своей земле. Они-то будут брать что хотят и когда хотят...

Был у него пример и из библейской истории.

Богом был поставлен Давид царем Израиля. «И пошел царь и люди на Иерусалим против Иевусеев, жителей той страны; но они говорили Давиду: "ты не войдешь сюда; тебя отгонят слепые и хромые"... Но Давид взял крепость Сион: это — город Давидов. И сказал Давид в тот день: всякий убивая Иевусеев, пусть поражает копьем и хромых, и слепых, ненавидящих душу Давида... И преуспевал Давид и возвышался, и Господь Бог Саваоф был с ним» [2 Кн. Царств, 5:6-10].

Неслучайно и в «Повестях о житии Александра Невского» трижды упомянуто имя Давида (а четвертый раз — иносказательно — Песнотворец), т. е. автор умышленно проводит между ними параллель. Сравнивает он князя и с Веспасианом: «храборъство же его — акы царя римскаго Еуспасиана, иже бе пленилъ всю землю Иудейскую» (с. 426). Приведенная параллель (подавление восстания своего народа) получает и свое четкое обоснование.

Римский император Нерон послал Тита Флавия Веспасиана (9–79 гг.) *подавить восстание* в Палестине. За два года Веспасиан покорил всю страну, а когда в 69 г. его войска готовились к штурму Иерусалима, умер Нерон. Тогда легионеры провозглашают Веспасиана императором, и он с сыном Титом (пленившим в 70 г. Иерусалим) с триумфом въезжают в Рим.

Возникает в этой связи вопрос, почему Александр Ярославич сравнивался с Веспасианом: только ли потому, что тот, «побеждая, был непобедим»? Или все же подразумевался и другой, более глубокий и сокрытый смысл?

Чтобы подчеркнуть непобедимость Александра Невского, можно было сравнить его, например, с Александром Македонским, пожалуй, в истории более известным, чем Веспасиан. Но Александр Ярославич сопоставляется именно с Титом Флавием Веспасианом, «иже бе пленилъ всю землю Иудейскую» в 69 г. В этом сравнении легко угадывается прямая параллель с подавлением Александром Ярославичем новгородского восстания 1259 г.

Веспасиану подавление восстания в Иудее принесло славу в Риме. Александру укрощение новгородцев принесло славу в Орде. Оба воспользовались славой для укрепления своей власти, но каждый, разумеется, по-своему.

В приводившемся уже послании к римлянам апостол Павел говорит, что *власти* «надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по *совести*»: «Сего бо ради и дани даете, служители бо Божии суть во истое сие пребывающе (сим самым постоянно занятые). Воздадите оубо всемъ должная: емуже оубо оурокъ, оурокъ; а емуже дань, дань; а емуже страхъ, страхъ; и емуже честь, честь» (гл. XIII, 5–7). Благоверный князь Александр и следовал этой апостольской заповеди. А о том, что его деяния были угодны Богу, свидетельствует прославление благоверного князя чудесами. По смерти князя случи-

лось и первое чудо: он принял своею рукою духовную грамоту от митрополита Кирилла, как свидетельствуют «Повести о житии Александра Невского».

«Два подвига Александра Невского, — пишет Г. В. Вернадский, — подвиг брани на Западе и подвиг смирения на Востоке — имели одну цель: сохранение православия как нравственно-политической силы русского народа. Цель эта была достигнута: возрастание русского православного царства совершилось на почве, уготованной Александром. Племя Александрово построило Московскую державу»[278].

Категория «любовь»

1. Бог есть любовь

Если знаменитое «Слово о Законе и Благодати» было произнесено Иларионом Киевским еще в бытность его монахом и пресвитером церкви Святых Апостолов в селе Берестово, то его «Молитва», скорее всего, была уже создана после его восхождения на митрополичью кафедру[279].

Творение святителя интересно во многих отношениях. Во-первых, это первое известное нам гимнографическое сочинение Древней Руси. Во-вторых, оно не просто отражает христианское мировоззрение его создателя и его взгляды на мироустройство и миропорядок, но и отражает главное для любого православного: восприятие Творца как милосердного Владыки, любящего вершину Своего творения — человека.

Уже в начальных словах Молитвы, первом же обращении к Богу:

Симь же убо о Владыко Царю Боже нашь,
высокъ и (Ты) и славне.
Человеколюбче!
Въздаяи противу трудомъ
славу же и честь,
и причастникы творя Своего царьства
помяни, яко благъ, и насъ — нищиихъ Твоих,
яко имя Тобе — Человеколюбець, —

выражено упование Илариона на человеколюбие Бога, просьба судить людей не по их делам (ибо добрых дел у нас мало!), а по милосердию Божиему. «Бог есть любовь» — эта аксиома определяет отношение Господа к Его людям.

Аще и добрыих делъ не имеемь,
но многыа ради милости Твоеа спаси ны,

278 *Вернадский Г. В.* Два подвига св. Александра Невского... — С. 567.

279 *Ужанков А. Н.* «Слово о Законе и Благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского. — М., 2014. — С. 105—111.

мы бо людие Твои,
и овце паствы Твоеи,
и стадо, еже ново начать пасти,
исторгъ от пагубы идолослуженища.
Пастырю добрыи,
положивыи душю за овце,
не остаи насъ, аще и еще блудимъ;
не отверзи насъ,
аще и еще съгрешаемь Ти.

Трудно долгое время пребывавшему во греховной жизни в одночасье отпасть от прежних дел. А потому и смиренная просьба к Пастырю Доброму — Иисусу Христу, положившему душу Свою за нас, не оставить нас, не отвергнуть, но проявить терпение к ставшим на путь спасения:

Богатыи милостию и благыи щедротами,
обетщався приимати кающася
и ожидааи обращениа грешныихъ,
не помяни многыихъ грехъ нашихъ,
приими ны, обращающася к Тобе.

Поскольку в воле Божьей «жити намъ или умерети» Иларион просит: «не вънииди въ судъ съ рабы Своими». А повод для этого есть:

Съгрешихомъ и злаа сътворихомъ,
нъ съблюдохомъ, ни сътворихомъ,
яко же заповеда намъ.
Земнии суще, къ земныимь преклонихомься,
и лукавая съдеяхом пред лицемь славы Твоеа:
на похоти плотяныа предахомся,
поработихомся грехови,
и печалемъ житиискамъ,
быхомъ бегуни своего Владыкы,
убози от добрыихъ делъ,
окаянии, злааго ради житиа...
Каемся злыихъ своихъ делъ...
Спаси,
ущедри,
призри,
посети,
умилосердися,
помилуй!

Твои бо есмь,
Твое създание,
Твоею руку дело.

Удивительный поворот мысли: помилуй творение рук Твоих, в грехах запутавшееся! Хотя чему удивляться, если милосердие Бога безгранично!

Аще въздаси комуждо по деломъ,
то кто спасется?..

Тем самым митрополит признает мизерность человеческих дел, направленных на спасение души...

Аще ли съ яростию призриши,
ищезнемь, яко утреняа роса...
Нъ яко тварь от сътворивъшааго ны,
милости просимъ:
помилуи ны, Боже, по велицеи милости Твоеи!

Творец, по мысли Илариона, — не строгий неумолимый судья людям, а человеколюбец, добрый покровитель и милостник. А потому «все бо благое от Тебе на нас; все же неправедное от нас к Тебе». У Него можно выпросить прощение и... терпение к нашей нерадивости:

Не сътвори намъ...
по деломъ нашимъ,
ни по грехом нашимъ въздаи намъ.
Нъ терпе на насъ,
и еще долго терпе.

И, чтобы не отпали от веры нетвердые верою, просит митрополит за паству свою Милостивого Владыку:

Малы показни,
а много помилуи;
малы язви,
а милостиво исцели;
въмале оскорби,
а въскоре овесели,
яко не трьпить наше естьство дълго носити гнева Твоего,
яко стеблие огня...
Твое есть еже помиловати и спасти.

Спасение души — главная цель христианина в земном житии, чтобы унаследовать Царство Небесное. Трудно, однако, достичь этого в одиночку, без Божией помощи. А потому:

Самъ направляа ны на истину Твою,
научая ны творити волю Твою,
яко ты еси Богъ нашь,
и мы людие Твои,
Твоа чясть,
Твое достояние.

...Тебе призываемь, истиньнааго Бога,
и къ Тебе, живущему на небесехъ, очи наши възводимъ,
къ Тебе рукы наши въздеваемь,
молим Ти ся:
Отъдаждь намъ, яко благыи, Человеколюбець,
помилуи ны, призываа грешникы въ покаание.
И на Страшнемь Твоемь суде
деснааго стояниа не отлучи насъ,
нъ благословлениа праведныих причасти насъ.

2. Любовь к Богу

Человеческая жизнь так же предопределена Богом, как и вся история и отдельные ее события. Но существовало одно важное обстоятельство, весьма характерное для Средневековья: это борьба добра и зла в мире и доброго и злого начала в человеке.

В средневековом сознании человек был греховен от рождения, поскольку на нем лежит грехопадение прародителей — Адама и Евы. С тех пор за человека, его душу, борются две альтернативные силы — Христос и антихрист, воплощенное добро и зло. Человеку не отказано в праве выбора того или иного жизненного пути, хотя во многом он подвластен воздействию борющихся сил. Злые дела в жизни совершаются по наущению дьявола: вражда между князьями, братоубийства, обман и т. д. Добрые дела — по воле Бога: «Бог ведь не желает зла людям, но блага; а дьявол радуется злому убийству, и крови пролитию, разжигая ссоры и зависть, братоненавидение и клевету». Но если человек избирает добродетельный жизненный путь и праведно заканчивает его, то может искупить грехи и получить прощение за неосознанно совершенные жизненные прегрешения.

Это путь большинства святых, являющих своей жизнью и своим выбором пример для читателей их жития. Житийная литература с особой заинтере-

сованностью разрабатывает эту тему, сосредоточивая свое внимание на духовно-нравственной жизни героя, его моральной борьбе со злом.

Первые русские святые, князья-братья Борис и Глеб, отказались от действия — взятия силой Киевского княжеского престола, не пошли ратью против старшего брата Святополка, в результате чего от Бориса ушла вся дружина. Более того, братья даже не оказали сопротивления подосланным убийцам и не боролись за жизнь и славу в этом мире, за что получили вечную жизнь и славу и венец мученический в ином мире («Чтение» и «Сказание» о Борисе и Глебе).

Далеко не случайным является тот факт, что первыми русскими святыми становятся страстотерпцы. Церковь строится на мученичестве, в ее основе — подвиг смирения, явленный Иисусом Христом. Путь святых — это следование путем Христовым. Такой духовный подвиг смирения первыми в Русской Земле совершили святые Борис и Глеб.

Жизненный путь святых-страстотерпцев Бориса и Глеба — это неукоснительное следование 10 заповедям («Закону»): они верят в единого Господа Бога и для них не существует никаких кумиров; Бога поминают только в молитвах, а не всуе; шесть дней творят дела свои мирские, а седьмой — воскресенье — посвящают Творцу Богу, предаваясь молитве и т. д.

Братья-князья чтут своих родителей; старший из них, Борис, женится только по необходимости и повелению родительскому; они не хотят никого убивать даже ради великокняжеского престола (опять противопоставление Бориса и Святополка); они не похищают неправедным путем отчий престол и не только не оговаривают Святополка, но и не верят предупреждениям о готовящемся их убийстве, воспринимая эти слова как наговор на брата своего; не желают Киевского престола, по праву принадлежащего старшему брату Святополку.

В этой связи важно отметить, что Святополк Окаянный нарушает все 19 заповедей, и подосланные им убийцы предают смерти праведных князей именно в воскресенье, более того, блаженного Бориса убивают после утренних воскресных молитв!

Гордыне Святополка, возжелавшего в одиночестве править Русскою землею, братья противопоставили смирение, «нищету духовную», славе мирской предпочли венец мученичества и Царство Небесное.

Их духовный путь — следование путем Христовым и исполнение еще и 9 заповедей блаженства. Неслучайно преподобный Нестор постоянно величает Бориса блаженным.

В плаче, обратив свой взор к Богу, Борис и Глеб нашли утешение. Будучи кроткими — как святые наследовали землю. Жаждали правды и получили ее от Бога. Были милостивыми и сами помилованы Богом. Стремились к миру со всеми, в том числе и с братом Святополком, и нареклись сыновьями Божии-

ми. Шли путем Христовым, но были изгнаны и убиты правды ради и в результате обрели Царство Небесное.

Неотъемлемой частью любого жития является описание чудес, которые происходят у нетленных мощей святых, что свидетельствует об их прославлении Богом даром чудотворений.

Несколько таких примеров приводит и преп. Нестор. Они служат доказательством пребывания святых-страстотерпцев в сакральном мире, их святости, и повествуют уже об их жизни как святых.

Вскоре после «Чтения» преп. Нестор создает второе, уже преподобническое, «Житие Феодосия Печерского», следуя в изложении жизненного пути и духовного подвига преп. Феодосия тем же принципам: отказ от земных благ ради Царства Небесного, исполнение праведником 19 заповедей Господних.

Несмотря на то, что все святые следуют этим путем, путем Христовым, тем не менее у каждого святого свой путь, который является одним из примеров для читателя.

В «Сказании об убиении в орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора» еще зримее показан выбор человека. В Орде, в ставке Батыя, ему предлагали Черниговское княжество за отказ от Бога, от своей веры, всего-то нужно было поклониться языческим богам, но он выбрал мученическую смерть за веру, предпочтя ее «славе мира сего», как и братья-князья Борис и Глеб.

3. Любовь к родителям

Любовь к родителям основывается на пятой заповеди: почитай родителей своих и приумножатся дни твои. Борис и Глеб почитают отца своего и выполняют все его поручения, находятся в его воле. Даже женится Борис по воле отца, поскольку князю нужно иметь наследника, а не по своему желанию.

Еще более заметно почитание матери преподобным (т. е. уподобившим свою жизнь ангельской) Феодосием Печерским («Житие Феодосия Печерского»).

Провиденциализм в жизни младенца проявился уже на восьмой день: «прозвитеръ ...сърьдьчьныма очима прозьря, яко хощеть измлада Богу датися, Феодосиемь (что значит «Богом данный». — *А. У.*) того нарицаеть», а крестили его, как и положено, на сороковой день. После смерти отца, случившейся, когда отроку было всего тринадцать лет, задумался «божьствьный уноша мысляаше, како и кымь образъмь спасеться. Таче слыша пакы о святыхъ местехъ, идеже Господь нашь Исусъ Христосъ плътию походи, и жадаше тамо походити и поклонитися имъ. И моляшеся Богу, глаголя: “Господи Иисусъ Христе мой! Услыши молитву мою и съподоби мя съходити въ святая твоя места и съ радостию поклонитися имъ!”»[280].

280 Памятники литературы Древней Руси. XI век. — М., 1980. — С. 310. Далее страницы указаны в тексте монографии.

Три попытки предпримет Феодосий, чтобы покинуть отчий дом и найти обитель для спасения. Первоначально он задумал пойти в Святую землю, но Господь не допустил, чтобы будущий светильник Русской земли покинул свою Отчизну, и мать с побоями возвращает его домой. С покорностью принимает он наказание от матери, не переставая почитать ее по заповеди, трудился духовно — пребывал всяк час в молитве, и телесно — выпекал просфоры (был «съдельником плъти Господней»), со смирением перенося укоры матери.

Вторая попытка — уйти в ближайший город, где жил у священника, творя «по обычаю дело свое» (с. 314) — также оказалась неудачной, поскольку и это было не его призвание, а потому мать опять «влечаше и́ (его) въ градъ свой биющи»...

Божественный отрок опять с благодарностью Богу и смирением принимает все тяготы. Мать заковывает его в «железы», не ведая, что он сам возымел желание возложить на себя добровольно «железы».

Мать и «властелин града того» наряжают его в светлые одежды — как символ славы, благополучия и богатства мира сего, но Феодосий отвергает их и отдает нищим.

Светлые одежды тяготят его, тяжелы они для ношения. Другое дело — железные вериги, которые он заказал себе для томления плоти! Тут уж мать «раждьгъшися гневъмь на нь, и съ яростию въставъши и растьрзавъши сорочицю на немь, биющи же и́ (его), отъя железо от чреслъ его». Но и здесь «Божий же отрокъ, яко ничьсоже зъла приятъ от нея» выполнял порученное дело «съ вьсякою тихостию».

Как-то Феодосий услышал «въ святемь еуангелии Господа глаголюща: “Аще кто не оставить отьца или матере и въ следъ мене не идеть, то несть мене достоинъ”» и вознамерился уйти в Киев, где в то время уже были монастыри. Божиим промыслом шли в Киев купцы, и ему указали дорогу. Пошел он не с ними, а за ними, ибо это его выбор, его путь. А оберегал его в дороге Сам Господь!

Стремление уйти от матери — это стремление уйти от страстей материального мира.

Третья попытка оказывается удачной, ибо она согласуется с Божественным промыслом: он, наконец, обретает свой дом — Божию обитель на Киевских горах, которую ему придется отстраивать в будущем.

Важная параллель с его родителями, которые переезжали с места на место, как бы не находя пристанища и покоя: Васильев, Курск, наконец, и мать найдет свой дом в Киеве — келию в женском монастыре св. Николая, но это произойдет чуть позднее и с помощью Феодосия.

Преп. Антоний, поселившийся в маленькой пещере, выкопанной когда-то иеромонахом Иларионом на Днепровских кручах, прозорливо узнает судьбу юноши, но испытывает его, а потом велит преп. Никону постричь его в монахи. «Отьць же нашь Феодосий предавъся Богу и преподобьнуума Анто-

нию, и оттолѣ подаяшеся на труды телесьныя, и бѫдяше по вся нощи въ славословлении Божии». Труд телесный — для укрепления духа.

В очередной раз мать находит своего сына, обманом выманивает его из пещеры. Она — как сосуд греховный, обуреваемый страстью, грозится погубить себя перед пещерой, если не увидится с сыном. Только не желая ослушаться преп. Антония, Феодосий выходит из пещеры.

Мать зовет его в дом свой, не ведая и не осознавая, что он уже стал слугой Божиим и уже обрел дом свой: «и начатъ увещавати Христова слугу, глаголющи: “Поиди, чадо, въ домъ свой, и еже ти на потребу и на спасение души, да делаеши въ дому си по воли своей, тъкмо же да не отълучайся мене”». Говорит, не ведая, чт***о*** говорит: разве можно предпочесть спасению в монастыре, где уже трое собрались во имя Господне и Он пребывает среди них, спасению в миру? И разве уход из монастыря не есть грех?

Что это — слепая и эгоистичная материнская любовь или искушение, проверка силы веры?

Преп. Феодосий предлагает ей, если она действительно желает его еще видеть и обрести спасение своей души, постричься в соседний женский монастырь. По размышлению и его наставлению мать так и поступает.

Сила духа побеждает физическую силу! Победа духа над плотью приводит и мать святого в монастырь. Получается, что первым духовным чадом Феодосия стала его мать!

Не мать сына, как должно по идее быть, а сын приводит мать к Богу и к спасению души.

К этому следует еще добавить, что согласие на пострижение Никоном и победу над матерью отрок Феодосий заслужил удивительным смирением: «Отьць же нашь Феодосий предавъся Богу ... бѫдяше по вся нощи въ славословлении Божии ... и въспоминая по вься дьни псалъмьское оно слово: “Вижь съмерение мое и трудъ мой и остави вься грехы моя”. Темь вьсь съ вьсемь въздьржаниемь душю съмеряаше, тело же пакы трудъмь и подвизаниемь дручааше, яко дивитися преподобьнууму Антонию и великому Никону съмерению его, и покорению, и толику его въ уности благонравьству, и укреплению, и бѫдрости. И вельми о вьсемь прослависта Бога» (с. 318).

Преподобный Сергий Радонежский («Житие Сергия Радонежского») проявил свою любовь к родителям и их почитание тем, что отложил исполнение своей мечты — монашеский постриг, досмотрел их, а уже потом ушел в монастырь.

4. Любовь к ближнему своему и врагам своим

Смирение, основанное на любви к братьям своим, в том числе и Святополку, проявляют князья-братья Борис и Глеб — «Чтение» и «Сказание о св.

Борисе и Глебе». До самого конца своего не верили они в коварство старшего брата Святополка и почитали его «в отца место».

Удивительное смирение и всепрощение проявляет Владимир Мономах по отношению к своему двоюродному брату Олегу Святославичу Черниговскому — убийце сына Владимира Всеволодовича.

Киевский князь изначально сосредотачивает свое внимание на себе самом, точнее, собственной душе: «О, многострадальный и печальный я! — начинает он послание. — Много боролась с сердцем и одолела душа сердце мое. Поскольку мы тленны, и я задумывался, как предстать пред Страшным Судьею, покаяния и смирения не учинив меж собою (т. е. между князьями. — *А. У.*). Ибо если кто молвит: "Бога люблю, а брата своего не люблю", — то ложь произносит». И еще (напомню слова евангелиста Матфея): «Если не отпустите прегрешений брату, то и вам не отпустит Отец ваш небесный» (Матф. 6:15) (здесь и далее перевод мой. — *А. У.*).

Вот основной посыл сочинения Владимира Мономаха: будучи смертными (тленными), следует думать не столько о сегодняшнем дне, сколько о грядущем Страшном суде и готовиться предстать пред Судьею. А для того чтобы быть прощенным на грядущем Суде, необходимо простить и ближних своих, покаяться и проявить смирение.

Именно покаянием и смирением проникнуто все послание Владимира Мономаха. Он не осуждает Олега Святославича, друга юности, в убийстве своего сына Изяслава во время их военного столкновения под Муромом, вотчиной Святославичей. Не случилось бы этого, если бы на то не была воля Божья: «Суд от Бога ему пришел, а не от тебя», — замечает Мономах. Но Олег Святославич был известен своим пристрастием к междоусобным княжеским распрям (за что удостоен автором «Слова о полку Игореве» прозвища «Гориславич»), случалось ему и половцев приводить на Русскую землю, потому и призывает его Владимир Всеволодович ко смирению, прекращению вражды между князьями и раскаянию в содеянном.

«А мы — что представляем? — рассуждает далее Мономах, — люди грешные и лукавые! Сегодня живы, поутру мертвы; сегодня в славе и почете, а завтра в могиле позабыты... Посмотри, брат, на отцов наших: что они взяли (с собой) или чем опорочены? Только то или тем, что они сотворили для души своей».

Видимый мир тленен и временен, как жизнь. Нажитое достояние — это благочестие души. О своей душе и душе брата печется Мономах: «Когда же убили дитя мое и твое пред тобою, подобало бы тебе, увидев кровь его и тело увянувшее, как цветок недавно отцветший, как ягненок закланный, подобало бы сказать, стоя над ним, вникнув в помыслы души своей: "Увы мне, что сотворил я?! ...Из-за неправды мира сего суетного снискал себе грех, а отцу и матери — слезы!" И сказал бы (словами) Давида: "Беззакония мои я сознаю, и грех мой всегда предо мною..."».

«А ежели начнешь каяться Богу, и ко мне добр сердцем станешь, ... то и наши сердца обратишь к себе, и лучше будем жить, чем и прежде: я тебе не враг и не мститель. Не хотел, ибо, крови твоей видеть..., но не дай мне Бог видеть кровь ни от руки твоей, ни по повелению твоему, ни кого-нибудь из братьев. Если же лгу, то Бог мне Судья и крест честной... Не хочу я лиха, но добра хочу братьям и Русской земле... Если же кто из вас не хочет добра, ни мира христианам, да не будет и его душе от Бога дано мир увидеть на том свете.

Не по нужде тебе говорю..., но (потому что) душа мне своя лучше всего света сего. На Страшном суде без обвинителей обличаюсь и прочее».

Первой фразой известного уже нам тропаря, напоминающего о Страшном суде, заканчивается в Лаврентьевском летописном своде «Послание» Владимира Мономаха.

Почему именно им? Названный Владимиром, а в крещении Василием, в честь его деда, крестившего в 988 г. Русь, Владимир Мономах с детства проникся духовной благодатью, а с юности возымел трепетный страх перед Страшным судом.

Будучи наездом в Киеве, еще во время княжения в нем отца Всеволода Ярославича (1078–1093) или двоюродного брата Святополка Изяславича (1093–1113), Владимир оставил на крещатом столбе в Софии Киевской с южной стороны на предназначавшейся для мужской части княжеской семьи половине хоров характерную именно для него надпись крупными буквами: «Господи, помъзи рабу своему Володимиру на мънога лета и [дай] прощение грехамъ на Судинь [день]»[281].

Очевидно, что жизнь свою Владимир Мономах строил по христианским заповедям, помятуя о смерти и Судном дне, на котором ожидал воздаяния по делам своим. Потому и каялся он в «Поучении» перед братьями своими и их призывал к покаянию, потому и внес в «Поучение» перечень деяний своих, прежде всего походов на врагов.

И сформировалось его «Поучение» не сразу, а уже в преклонном возрасте, когда он все больше задумывался о завершающемся жизненном пути, по его образному выражению, уже «на санях сидя» (на санях в Древней Руси отправляли в последний путь покойника).

5. Любовь супругов

5.1. В «Слове о полку Игореве» помощь Божия в возвращении новгород-северского князя Игоря Святославича из половецкого плена на землю Русскую кажется несколько неожиданной. Правда, непосредственно ей предшествует «плач Ярославны» — обращение его жены Ярославны к трем природным стихиям — ветру, реке, солнцу. Этот «плач» можно назвать молитвой жены о муже.

281 *Высоцкий С. А.* Средневековые надписи Софии Киевской. — Киев, 1976. — С. 49–50.

Венчанные муж и жена являют собой одно целое: «...Ни мужъ безъ жены, ни жена безъ мужа, въ Господе. Ибо какъ жена отъ мужа, такъ и мужъ чрезъ жену; все же — отъ Бога» (1 посл. Коринф. 11:11–12).

Даже молитва об усопшем способствует отпущению ему грехов. Молитва о плененном выводит из плена (просьба об этом имеется в утренних молитвах), тем более если это молитва жены о муже — одной составной о другой, ради целого.

Но как тогда понимать обращение Ярославны к трем природным стихиям?

Весьма правдоподобное, как мне кажется, их толкование предложено в «Беседе трех святителей», весьма популярной в Древней Руси в XII в.: «Что есть высота небесная, широта земная, глубина морская? — Иоанн рече: Отец, Сын и Святой Дух» .

Солнце олицетворяет собой «высоту небесную», гуляющий по всей земле ветер — «широту земную», река — «глубину морскую».

Небо — престол Отца; Сын сошел на землю и оставил на ней свой престол — христианскую церковь; при крещении водой нисходит Святой Дух. То есть получается, что Ярославна обращается к трем природным стихиям, олицетворяющим три ипостаси Святой Троицы!

Ее молитва явилась решающей (или переломной) в Промысле об Игоре.

Подвластная своему Творцу природа, т. е. выполняя Его волю, способствовала возвращению раскаявшегося (по летописи) князя домой.

5.2. Мудрая святая дева Феврония (XII в.) — крестьянская дочь, ставшая княгиней, — явила *любовь* к супругу своему ради их общего спасения в будущем веке.

Весьма популярную в Древней Руси «Повесть о житии Петра и Февронии Муромских» монаха Ермолая-Еразма, написанную к общерусской канонизации в XVI в. князя Петра (в монашестве Давида) и княгини Февронии (при постриге Ефросинии) Муромских, обычно называют повестью о любви, однако это слово ни разу не сказано ее героями по отношению друг к другу. В чем же выражается эта таинственная любовь?

Князь Петр был младшим братом правящего в Муроме князя Павла. Повинуясь братской любви, он рискует жизнью ради Павла и решается на сражение со змеем-искусителем снохи. Победив змея, Петр впадает в грех гордыни: он — победитель! Духовная немощь выступает струпьями и язвами на коже. Гордыню можно победить смирением, но его пока маловато. Желая исцелиться от болезней, он ищет лекарей и находит мудрую (т. е. наделенную Божьей Благодатью) дочь древолаза-бортника Февронию, готовую взяться за его врачевание, но при ряде условий.

Феврония умна, т. е. духовна; князь — разумен, т. е. рассудком пытается постичь непостижимые вещи. Вот и пытается Феврония через череду испы-

таний выработать у Петра смирение и привести его в истинный разум. Она не только *может* вылечить Богом ей суженого, но и *хочет* это сделать.

Первое условие — «если будет мягок сердцем и смирен», то обретет исцеление. Не проявил князь сразу смирения. Зная об этом, Феврония ставит новое ему условие: «Если не смогу быть ему супругой, то не нужно мне и врачевать его!» Здесь кроется очередная мудрая загадка Февронии: не *стать* супругой князю она *хочет*, а спрашивает себя — сможет ли она сама быть супругой князю?

Цель, вроде бы, одна и та же, да смысл разный. Именно ей самой придется позднее *доказывать* и боярам, и Петру, что она может быть супругой князю! Князь же уловил лежащий на поверхности смысл — девица заставляет его на себе жениться, и возмутился: «Как можно князю взять себе в жены дочь древолаза?!» Не уловил он в словах девушки более глубокий смысл — не супруге не подобает и врачевать его, и с небрежением отнесся к словам ее. Не понял вложенного в слова Февронии смысла — проиграл в мудрости ей. И в благородстве, поскольку сразу же замыслил в сердце обман: «Скажите ей, пусть врачует. Если же вылечит, обязуюсь взять ее себе в жены». Нет в нем оговоренного Февронией, как условие врачевания, смирения. Княжеская гордыня (княжеская жена — простолюдинка — не ровня ему!) взяла верх. Ради временной выгоды (выздоровления) готов и грех совершить — обмануть!

Чувствуется торжество в возвращении выздоровевшего героя, победителя змея, в родной город Муром. Добился, вроде бы, он намеченной цели — избавился от язв. Но намеченной цели не добилась Феврония. И Божественный Промысл не сбылся. Не была она обманщицей и не собиралась хитрить и лукавить, когда велела передать князю, чтобы один струп оставил. Она испытывала Петра — мужа ведь себе выбирала, княжескую гордыню побороть хотела ради спасения его души.

От оставшегося струпа болезнь быстро возродилась, причина-то ее не устранена! Сердце князя не стало смиренным: не выполнил обещания жениться на простой девушке, разболелся больше прежнего.

Ситуация повторяется, но князь ведет себя уже совершенно по-иному: не приказывает лечить, а просит врачевания. Смирился. Феврония без гнева и гордыни приняла княжеское извинение, ибо ожидала его. Зная же Божественный Промысл о них, ставит новое условие: «Если будет мне супругом, то будет вылечен». На сей раз князю предстоит доказать в жизни, что сможет быть ее верным супругом, данным ей Богом. Если раньше, казалось, Феврония могла только робко поставить условие, которое князь проигнорировал, то теперь она твердо его диктует, ибо творит Божественную волю. И если прежде князь просто пообещал жениться на ней, не чувствуя этой Божественной воли о себе, то на сей раз «даст ей твердое слово». И получив исцеление (не просто тела, но души — кротостью и смирением!), взял ее себе в жены. Так Феврония стала княгинею. Свершился Промысл о них: не послал бы Господь

в качестве испытания князю болезнь, не нашел бы тот себе верной супруги в лице дочери древолаза...

Последующая их семейная жизнь свидетельствует о том, что Феврония не просто стала Петру верной супругой и княгиней, но достойной его: мудрой, ведущей спасительным путем своего мужа. А князь Петр становится достойным Февронии супругом. Ради жены своей, следуя заповедям Божьим, отказывается он от княжеской власти: на предложение бояр выбрать или престол, или жену Петр предпочтет жену и согласится оставить Муром. Правда, впадет в уныние. Тогда уже Феврония укрепит его чудом: благословит срубленные деревца, и на следующий день они снова зазеленеют, что станет прообразом их возвращения домой.

А награда им обоим за праведную жизнь — венец небесный.

Когда приспело время благочестивого преставления их, то умолили они Бога, чтобы даровал им в один час предстать пред Ним. И завещали положить себя в едином гробу, имеющем только перегородку на две части. Сами же в одно время облеклись в монашеские одежды. И назван был блаженный Петр в иночестве Давид, что значит «возлюбленный», надо понимать — и Богом, и супругой. Преподобную Февронию нарекли при по́стриге Ефросинией, что переводится «радость», в данном случае — и радость спасения.

Преподобная Ефросиния, *выполняя послушание*, вышивала возд**у**х (покров) для соборного храма Пречистой Богородицы, когда преподобный Петр-Давид прислал ей сказать, что хочет уже отойти от мира сего и ждет ее.

Феврония-Ефросиния оказалась перед выбором: завершить дело послушания или выполнить ранее данное слово мужу. Она выбирает обещание, чтобы не оставить неисполненного долга. Ее труд может завершить и кто-то другой, а вот данное слово выполнить может только она сама. Тем самым подчеркнула приоритет слова над мирским делом, пусть даже и богоугодным.

И, помолившись, предали они свои святые души в руки Божии в двадцать пятый день месяца июня. Это день памяти святых покровителей русской семьи.

Не смогли их люди разлучить при жизни, попытались это сделать после кончины. *Захотели*, чтобы тело князя Петра было положено в соборной церкви Пречистой Богородицы. А тело Февронии — вне города, в женском монастыре, в церкви Воздвижения честного и животворящего Креста Господня. Рассудили себе, что коль супруги стали иноками, то «неугодно есть положить святых в одном гробу». Забыли слова евангельские о супругах: «...И будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть» (Мф. 19:5). И поступили люди не по завещанию Божиих угодников, а по своему разумению.

Наутро же нашли отдельные гробы, в которые накануне положили тела святых, пустыми, а святые тела Петра и Февронии обрели в соборной церкви Пречистой Богородицы, в совместном их гробу, который сами повелели себе сделать.

«Люди же неразумные» не задумались о произошедшем чуде, не вспомнили слова Евангелия: «что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф. 19:6) и опять попытались их разлучить. Снова переложили тела святых в отдельные гробы и разнесли по разным церквам, как и прежде. Но наутро опять нашли их лежащих вместе в совместном гробу в соборной церкви Пречистой Богородицы, ибо венчанные муж и жена являют собой одно целое. По словам апостола Павла: «...Ни мужъ безъ жены, ни жена безъ мужа, въ Господе. Ибо какъ жена отъ мужа, такъ и мужъ чрезъ жену; все же – отъ Бога» (1 посл. Коринф. 11:11-12).

Теперь только становятся понятными слова Февронии, сказанные ею перед исцелением князя Петра: не жене не подобает его лечить! Феврония, собственно, и лечит свою вторую половинку — супруга, чтобы вместе, как единое целое, предстать пред Богом и обрести спасение в будущем веке. Но и на земле остаться вместе — в одном гробу.

Божественным Промыслом и стараниями Февронии (не словесными наставлениями — тут она не нарушила правил «Домостроя», а примерами смирения!) и приводится князь Петр в истинный разум. Но для этого и князь проявил свою волю и смирение. А потому оба снискали награду от Бога — венцы святых и дар чудотворений.

Любовь Февронии к одержимому недугом князю — это жертвенная любовь, любовь к ближнему своему ради его спасения. Это ***любовь***, которая, по словам апостола Павла, долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, ***не ищет своего***, не раздражается, не мыслит зла, сорадуется истине, всего надеется, все переносит. Любовь, которая никогда не перестает! (1 Коринф. 13:13).

6. Любовь жертвенная

«Повесть об Улиянии Осорьиной» написана ее сыном Дружиной (в крещении Калистратом) Осорьиным и рассказывает о жизни боярской семьи второй половины XVI — начала XVII в. Творение муромского губного старосты касается весьма актуальной для того времени темы — спасения в миру в повседневных обыденных делах, а не только в монастыре. Его мать Улияния Осорьина и явила пример такого мирского благочестивого образа жизни и любви к Богу.

Еще с детства выпали на ее долю испытания. Потеряв в шестилетнем возрасте мать, она воспитывалась до двенадцати лет бабушкой, а после ее смерти — теткой. С младенчества возложила она *надежду* и упование на Бога и с великим смирением переносила все тяготы сиротской жизни, подвергаясь брани со стороны тетки и насмешкам ее детей за то, что имела усердие к молитве и посту: «О, безумная! Зачем в такой младости плоть свою изнуряешь и красоту девичью губишь?» — говорили они и вынуждали ее рано есть и пить.

Улияния же не поддавалась их воле и, по-прежнему имея почтение к ним, проявляла послушание и смирение, ибо смолоду была нестроптива, кротка и молчалива.

Много раз завлекали ее на игры и песни пустошные сверстницы, она же отказывалась, ссылаясь на неумение, и тем старалась скрыть свою добродетель к Богу. Только к прядению и вышиванию великое прилежание имела, и не угасала свеча ее во все ночи. А еще всех сирот и вдов немощных, что в селении том были, обшивала и всех нуждающихся и больных всяким добром наделяла, так что дивились разуму ее и благонравию.

Только одолел ее страх Божий, что не ходит она в церковь, поскольку ближайшая к их селению была за два поприща, и что не случалось ей в девическом возрасте слушать почитаемые слова Божии и духовного наставника. Однако своим «размышлением благим научилась она нраву добродетельному».

За добродетель и упование на Бога, когда ей исполнилось шестнадцать лет, наградил ее Господь добродетельным и богатым мужем — Григорием Осорьиным. И была с ним венчана в церкви праведного Лазаря, в селе мужа.

Священник поучил их Закону Божьему. Она же внимала наставлениям, чтобы на деле исполнять их. Свекор и свекровь, видя ее доброту и разум, невзирая на возраст, повелели ей всем домашним хозяйством управлять. Она же со смиренным послушанием относилась к ним, ни в чем не ослушалась, ни вопреки не говорила, но почитала их и все веленное ими безукоснительно выполняла, так что дивились ею все. И многие испытывали ее речами и ответами, она на всякий вопрос благочинный и рассудительный отвечала, и все удивлялись ее разуму и славили Бога. И во всякий вечер помногу Богу молилась, кланяясь по сто и более раз, и, вставая рано, каждое утро то же совершала.

Когда же мужу ее по царской службе доводилось по несколько лет дома не бывать, она в его отсутствие все ночи без сна проводила в молитвах и в рукоделии — за прялкой и пяльцами. И, продав сделанное, деньги отдавала нищим и на устроение церкви. При этом, как и подобает, милостыню тайно творила, в ночи, днем же домашним хозяйством управляла. О вдовах и сиротах как усердная мать заботилась: своими руками и омывала, и кормила, и поила. Слуг и служанок довольствовала пищею и одеждою, и дело по силам давала, и никого обидным именем не называла. И не требовала воды себе подавать для умывания рук, ни сапог разувать, но все сама делала. А неразумную прислугу со смирением и кротостью наставляла и исправляла, на себя вину их возлагала и никого никогда не оклеветала.

Свобода воли — это осознанное самоограничение, присущее только святым. Боярыня Улиания ограничивала собственную волю, чтобы не ущемить свободу своих ближних. Во всем же надеялась и уповала на Бога («Отче наш, да будет воля Твоя, яко на небеси и на земли...») и на Пресвятую Богородицу и великого Чудотворца Николая. От них помощь и получала.

За грехи человеческие постиг Русскую землю гнев Божий: настал великий голод, от которого многие помирали. Улиания еще б***о***льшую милостыню стала тайно раздавать: беря пищу у свекрови на завтрак, и на обед, и на ужин сама не ела, но все то нищим и голодным отдавала.

Когда же нашел сильный мор и многие умирали от чумы, то люди в домах своих стали запираться, чтобы зараженных в дом не пускать, и к одеждам их боялись прикоснуться. Она же тайно от свекра и свекрови многих зараженных своими руками в бане мыла и лечила и об исцелении их Бога молила. И если кто умирал, то она сама многих сирот омывала и в погребальное наряжала, хоронить нанимала и сорокоуст заказывала.

Свекор и свекровь ее дожили до глубокой старости, в иноках умерли. Муж ее в то время на службе в Астрахани уже более трех лет был. Улиания похоронила их с почестями и большую милостыню по ним раздала.

Прожила она с мужем многие годы во всяческой добродетели и чистоте по Закону Божьему и родила сыновей и дочерей. Ненавидящий же добро враг жаждал причинить ей вред, частые раздоры учиняя меж детьми и слугами. Она же, здраво и разумно рассуждая, примиряла их. Тогда враг подстрекнул слугу, чтобы убил сына их старшего. А другой сын на службе погиб. Она же если и печалилась, то только о душах их, а не о смерти.

После случившегося попросила мужа отпустить ее в монастырь, и не отпустил он, но, посоветовавшись, решили и дальше вместе жить, но супружеской близости не иметь. Тогда, приготовив мужу обычную постель, сама Улиания с вечера после долгих молитв ложилась на печи, подложив дрова острыми углами под тело, а ключи железные — под ребра, и на них немного подремав, пока слуги не засыпали, вставала на молитву на всю ночь до рассвета. Потом в церковь шла к заутрени и к литургии. А после рукоделию предавалась и дом свой, как Богу угодно, содержала. И прожили они так с мужем 10 лет, и преставился муж ее. Похоронив его, она пуще прежнего все мирское отвергла, заботясь только о душе, размышляя, как угодить Богу. Усердно подражая прежним святым женам, молилась Богу, и постилась, и милостыню неограниченную раздавала, так что часто не оставалось у нее ни одного сребреника, и тогда занимала, чтобы подавать нищим милостыню. Когда же наступала зима, брала у детей своих деньги, чтобы купить теплую одежду, но и их раздавала нищим. Сама же без теплой одежды в стужу ходила и сапоги на босые ноги обувала, только под ступни ореховую скорлупу и черепки острые вместо стелек подкладывала и тело томила.

Так прожила Улиания во вдовстве девять лет, проявляя добродетель ко всем, раздавая имущество на милостыню, лишь на необходимые домашние нужды оставляя, рассчитывала пищу точно от урожая до урожая, а избыток весь нуждающимся отдавала.

И вот случился опять голод сильный по всей Русской земле во времена царствования Бориса Годунова, да такой, что многие от нужды скверных жи-

вотных и человеческое мясо ели и от голода умирали. И в дому Улиании предельный недостаток был и в пище, и во всем необходимом, поскольку не взошло из земли посеянное, а кони и скот подохли. Она же умоляла детей и слуг своих, чтобы ни к чему чужому не прикасались и воровству не предавались, но сколько осталось скотины, и одежд, и сосудов — все бы распродали за хлеб. И тем челядь кормила и милостыню достаточную подавала. Дойдя до крайней нищеты, когда уже у самой ни одного зернышка не осталось в доме, и о том не печалилась, но все упование и надежду на Бога возложила.

Когда же недостаток умножился в доме ее, она распустила слуг на волю, дабы не изнурить их голодом. Одни из них решились с нею вместе терпеть нужду, а другие ушли. Она же с благословением и молитвою отпустила их, не держа на них гнева. И повелела оставшимся слугам собирать лебеду и кору древесную и из них хлеб готовить, и этим же сама с детьми и слугами питалась. От молитвы ее был и хлеб сладок. Из этой пищи и нищим подавала. И никого без подаяния не отпускала. Соседи выговаривали нищим: «Чего ради в Ульянин дом ходите? Она ведь и сама от голода умирает!» Они же рассказывали: «Многие села обошли мы и чисто пшеничный хлеб получали, да только всласть не насыщались им, как сладким хлебом вдовы этой». Тогда и соседи, вдоволь хлеб имеющие, посылали в дом ее попросить хлеба отведать и также удивлялись хлебу ее сладкому, говоря себе: «Горазды слуги ее хлеб печь!», и не разумели, что молитвою ее хлеб сладок. Протерпела ж в той нищете два года, не печалясь, не впадая в смятение, не возроптав и не согрешив устами своими в безумии на Бога. И не изнемогала духом от нищеты, но больше прежних лет весела была.

Кто-то из читателей может подумать: разве это жизнь — отказывать себе во всем ради других людей? А была ли Улиания счастлива от такой жизни? *Счастье* для нее — не в земном благополучии, а быть *с частью* праведников одесную (справа) Отца Своего на небесах после Страшного суда!

Когда же приблизилось время честной ее кончины, то Господь дал ей возможность в болезни избыть остаток грехов ее, и разболелась она. Днем лежа молилась, а ночью вставала на молитву, никем не поддерживаемая, ибо говорила: «И от больного Бог требует молитвы духовной».

Во второй день января, на рассвете дня, призвала отца духовного и причастилась святых тайн. И сев, призвала детей и слуг своих, наставила их о любви, и о молитвах, и о милостыне, и о прочих добродетелях, заключив словами: «Возжелала желание об ангельском образе иноческом еще в юности моей, но не сподобилась убогая из-за грехов моих. Богу так угодно, слава праведному суду Его». И поцеловала всех бывших тут, и всем прощение дала и мир завещала, легла и перекрестилась трижды и, обвив четки вокруг руки своей, последнее слово сказала: «Слава Богу за все. В руки Твои, Господи, предаю дух мой, аминь». И предала душу свою Тому, Кого сызмальства возлюбила.

И все увидели вокруг головы ее круг золотой, как на иконах вокруг головы святых пишется...

Мудрая святая дева Феврония (XII–XIII вв.) — крестьянская дочь, ставшая княгиней, — явила любовь к ближнему своему ради их общего спасения в будущем веке.

Долготерпеливая святая Улияния Осорьина (Юлиания Лазаревская) (XVII в.), боярыня, — надежду и упование на Бога.

Благочестивые сестры Марфа и Мария (XVII в.) — дворянки — проявили должную для мирян веру в Божественный Промысл и создали православную святыню — чудотворный Крест Господень.

7. Целомудренная любовь

Примеры целомудренной любви мы встречаем в мирских повестях XVII в.: «Повесть о Бове королевиче», «Повесть о Мелюзине и Брунцвике».

Расставания и злоключения героев происходят только в результате *одного* греховного помысла героя. В результате скитаний и претерпения жизненных невзгод и Бова Королевич, и Брунцвик получают прощение своего греха и находят своих возлюбленных.

«Повесть о Петре Златых Ключей» не ограничивается одной темой любви рыцаря к прекрасной даме, ее продолжает тема верности влюбленных в долгой разлуке. Любовь и страсть, по представлению создателя повести, несовместимы. И этим повесть вносит новую линию в русскую художественную литературу. Описаниями тайных свиданий, передачей пламенных речей автор стремится продемонстрировать читателям любовь героев, всячески акцентируя внимание на галантности их чувств, уважительном отношении друг к другу. И неслучайно Петр и Магилена дают обет целомудрия до свадьбы и, храня его, ощущают себя счастливыми. Но из-за одной только тайной мысли, внезапного порыва Петра совершить «неподобное дело» счастье в одночасье рушится, и на влюбленных ложится бремя тяжких испытаний, начиная с разлуки. Грех замаливает Магилена, совершившая паломничество в Рим, и герои были прощены.

8. Расчетливая «любовь»

В XVII в. происходит активное развитие мирской повести, занимательности ее сюжета.

В «Повести о Фроле Скобееве» главный герой «возымел желание любовь имети с Аннушкой» — дочерью Нардина Нащекина. Для достижения цели все средства хороши.

9. Страсть

По сути дела, в отечественной литературе XVII в. отразились те же тенденции, которые А. Н. Веселовский обнаружил в европейской литературе XVI–XVII вв., в частности, в литературной интерпретации евангельской притчи о блудном сыне. «Старая титаническая легенда о познании добра и зла отразилась в средневековых рассказах, и мы встречаем ее поэтический апофеоз в XVI–XVII веках: в “Фаусте” Марло и “El magico prodigioso” <“Богатом волшебнике”> Кальдерона. В них выразилось настроение эпохи, перед которой открылись невиданные умственные кругозоры, и она хочет овладеть ими в юношески самоуверенном сознании своих сил. Фауст — это тип мыслящего человека поры гуманизма, вступивший в борьбу со старым миросозерцанием, уделявшим личности лишь скромную роль исполнителя, идущего назначенной чередой. <...> Другие юноши было пошли навстречу новым веяниям, увлеклись до падения, до чувства своего бессилия и несбыточности надежд, и возвращались вспять к прежней вере, к ее простодушно буржуазному покою. И вот почему обновляется в литературе именно XVI века, отражая нередко факты личной жизни, евангельская легенда о блудном сыне, искавшем чего-то лучшего и снова вернувшемся под отеческий кров. Все искали чего-то: лучшего общественного устройства, более свободных условий для преуспеяния личности, новых идеалов. <...> Эта реалистическая грёза служит теперь выражению идеальных потребностей духа: возникают социальные утопии, ... робинзонад XVIII века и благонамеренных сновидений... Настают эпохи общественной усталости, и обновляются сюжеты пасторали, когда человека тянет к непосредственной природе, к опрощению — хотя бы в стиле барышни-крестьянки, к народной песне и народной старине: это эпохи повестей из крестьянского быта и археологических вкусов»[282].

Древнерусские творения немногочисленны. Не принято было писать о том, о чем уже знают из Священного Писания или о чем уже прежде поведали святые отцы. Брались за ту тему, что еще до конца не осмыслена или только появилась.

Что нового для спасения души дает читателю «Повесть о Горе-Злочастии» или «Повесть о Савве Грудцыне» в сравнении с евангельской притчей о «блудном сыне»? Ничего! Это русская интерпретация притчи о блудном сыне. Греховные помыслы и поступки приводят ко греху. Покаяние — ко спасению. Но повести строятся на вымысле, занимательности, художественности, в них приводятся знакомые жизненные примеры. Прежде всего, в них показан человек мятущийся и неустойчивый, хорошо известный по жизни. Поэтому они и становятся ближе читателю, чем Евангельский текст, и, может быть, понятнее. Это и есть развитие литературы, обретение ею нового места в жизни человека — развлекая учить.

282 *Веселовский А. Н.* Из введения в историческую поэтику // Веселовский А. Н. Историческая поэтика. — М., 1989. — С. 55.

Учение о прилоге

Учение о развитии греха или страсти от прилога (помысла) разработали святые отцы на основании своих аскетических опытов. Согласно их взглядам, всякий греховный поступок, греховное дело и всякая страсть начинаются с обыкновенной мысли (помысла), которая усиливается и крепнет при постоянном собеседовании с ней в уме и, не получая духовного сопротивления (борьбы с нею), способна довести человека до грехопадения. Многократно повторяемый грех со временем переходит в навык и образует уже саму страсть.

Преп. Иоанн Лествичник дает наименования *шести* следующих друг за другом этапов развития греха: «Рассудительные отцы полагают, что иное есть ***прилог,*** иное — ***сочетание,*** иное — ***сосложение,*** иное — ***пленение,*** иное — ***борьба,*** а иное — так называемая ***страсть*** в душе»[283].

Преп. Филофей Синайский сокращает их количество до пяти, сопровождая каждый кратким комментарием: «Наперед бывает ***прилог*** (приражение, действие, когда брошенная вещь ударяет в то, на что брошена); потом ***сочетание*** (содвоение, внимание сковано предметом, так что только и есть, что душа да предмет приразившийся и ее занявший); далее ***сосложение*** (предмет приразившийся и внимание занявший возбудил желание, — и душа согласилась на то — сложилась); за сим ***пленение*** (предмет взял в плен душу, возжелавшую его, и как рабу связанную ведет к делу); наконец, ***страсть*** (болезнь души) частым повторением (удовлетворением одного и того же желания) и привычкою (к делам, коими оно удовлетворяется) вкачествившаяся в душе (ставшая чертою характера)»[284], объединив воедино ***борьбу и страсть,*** тем самым подчеркнув, что на этой стадии далеко не всегда ведется борьба, разве что людьми «преуспевшими и совершенными».

Эта модель духовного учения укоренилась и на Руси.

Преп. Нил Сорский, русский монах XV в., ссылаясь на учения святых отцов, также сводит развитие греха к пяти аналогичным этапам: «Различна ведь борьба против нас в мысленной брани с победами и поражениями, сказали отцы: прежде — ***прилог***, затем — ***сочетание***, потом ***сложение***, затем ***пленение*** и потом ***страсть***»[285],

Рассмотрим подробнее каждый из них.

1. Святые отцы, по словам преп. Иоанна Лествичника, «определяют, что ***прилог*** есть простое слово (мысль) или образ какого-либо предмета, вновь являющийся уму и вносимый в сердце»[286].

283 Добротолюбие: в 5 т. Т. 2 / пер. с греч. святителя Феофана Затворника. — Изд. 4-е. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. — С. 509–510. Ср.: Преподобнаго отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. — Сергиев Посадъ, 1908. — С. 125–126.

284 Добротолюбие: в 5 т. Т. 3. — Изд. 4-е. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. — С. 420.

285 *Преподобный Нил Сорский*. Устав и послания / сост., пер., коммент., вступ. статья Г. М. Прохорова. — М., 2011. — С. 93. Далее страницы указаны в тексте статьи.

286 Добротолюбие: в 5 т. Т. 2. — Изд. 4-е. — М., 2010. — С. 510.

Практически так же об этом пишет и преп. Филофей Синайский: ***прилог*** у него — это «голый помысл или образ какой-либо вещи, только что родившийся в сердце и представившийся уму»[287], и объясняет его синонимом *приражение*, в церковнославянском языке означающем «подступ, близость».

Возникает прилог (помысел), как правило, бессознательно и бесконтрольно. Ни человеческая воля, ни его сознание напрямую не участвуют в возникновении помысла, а потому его появление безгреховно по своей сути. На это обращают внимание практически все отцы.

Прилог считает безгрешным и преп. Нил Сорский: «и ни похвалы, ни укоризны [он] не заслуживает, поскольку не в нашей власти. Невозможно ведь, чтобы не было прилога к нам вражеского помысла»[288], — замечает он. С этим мнением согласен и святитель Феофан Затворник, подчеркивающий, что в *прилоге* нет греха, ибо «рождение образов не в нашей власти»[289]. Человеку ежеминутно на ум приходит множество бесконтрольных мыслей, ведь человек по своей природе не может вообще не думать.

Прилог, или мысль, можно сравнить с залетевшей в комнату мухой, полетавшей и вылетевшей. Больше ее можно и не увидеть. Так и мысль может больше никогда не возникнуть в сознании, если на ней не акцентировать свое внимание.

Источниками *прилогов* (мыслей) могут выступать услышанные слова, воображение человека, органы чувств, память и др.

Хотя большинство помыслов (прилогов) возникает помимо человеческой воли: бывают случаи, когда человек сознательно вызывает некий греховный образ или мысль в своем сознании и услаждается им. Тогда *прилог* становится прямым поводом для совершения греха[290].

Ежели человек прельстился какой-то мыслью, т. е. *прилогом*, сосредотачивает на ней свое *внимание* и задерживает ее в своих помыслах и воображении, то тогда наблюдается мысленное развитие греха и происходит приражение (порабощение) разумной силы души. В этом случае следует говорить уже о второй стадии развития помысла, которую и преп. Иоанн Лествичник, и преп. Филофей Синайский, и преп. Нил Сорский называют ***сочетанием***.

2. Преп. Иоанн Лествичник ***сочетание*** называет *собеседованием* с явившимся образом, по страсти или бесстрастно[291]. У преп. Филофея Синайского ***сочетание*** есть *содвоение*, предметом мысли скованное внимание, «так что только и есть, что душа да предмет приразившийся и ее занявший»[292].

287 Добротолюбие: в 5 т. Т. 3. — Изд. 4-е. — М., 2010. — С. 420.

288 *Преподобный Нил Сорский.* Устав и послания. — М., 2011. — С. 93.

289 Страсти и борьба с ними. По трудам свт. Феофана Затворника. Выдержки из творений и писем. — М.: Даниловский благовестник, 2011. — С. 20.

290 *Шиманский Г. И.* Нравственное богословие. — Киев: Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2005. — С. 188.

291 Добротолюбие: в 5 т. Т. 2. — Изд. 4-е. — М., 2010. — С. 510; Преподобнаго отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. — Сергиев Посадъ, 1908. — С. 125.

292 Добротолюбие: в 5 т. Т. 3. — Изд. 4-е. — М., 2010. — С. 420.

Преп. Нил Сорский называет ***сочетание*** диалогом с явившимся прилогом, страстным или бесстрастным, и приятием этого помысла, «иначе говоря, размышление о нем и собеседование с ним по нашему произволению». На этом этапе происходит обдумывание какой-либо мысли, принесенной на ум (с. 94).

Человек сосредотачивает свое внимание на посетившей его мысли или возникшем образе и начинает собеседовать с ней или рассматривать его уже по своему желанию, оценивая и изучая их. Это и есть ***сочетание*** ума с помыслом. Преподобный Нил Сорский называет *сочетание* приятием помысла по собственному изволению человека и сознательным дозволением пребывать ему в нас. Происходит увлечение сознания человека тем, что было ему мысленно представлено, и уже в размышлениях оно переживается как возможное бытие[293].

Эти мысли уже не всегда бывают безгрешны. И преп. Иоанн Лествичник, и преп. Филофей Синайский свидетельствуют, что *сочетание* «не совсем» без греха. «Если не отсечет кто-то прилог лукавого помысла, но немного побеседует с ним, то враг прилагает усилия, чтобы он страстно *о том* помышлял», — замечает и преп. Нил Сорский (с. 94).

Поэтому человек должен пытаться сразу, еще на стадии прилога, не останавливать на нем свое внимание и отринуть его, — рекомендует преп. Иоанн Лествичник[294]. Если тогда не получилось, то можно попытаться это сделать на стадии *сочетания*, хотя сделать это теперь будет гораздо труднее, поскольку душа уже приразилась предметом и потребуется больше усилий, чтобы пресечь дальнейшее развитие лукавого помысла и победить его.

Если же человек принял прилог, увлекся и собеседовал с ним, т. е. сочетался с прилогом и получил от этого услаждение души, то наступает третий этап развития греха — ***сосложение или сложение.***

3. Преп. Иоанн Лествичник дает следующее ему определение: «***сосложение*** есть склонение души к виденному, соединенное с *услаждением*»[295]. Или по «Лествице» в другом переводе: «***сосложение*** есть согласие души с представившимся помыслом, соединенное с услаждением»[296]. Сходные рассуждения приведены преп. Филофеем Синайским: «сосложение есть склонение души к зримому оком ума предмету со услаждением»[297]. Близки к ним и размышления преп. Нила Сорского: ***сложение*** есть «услаждающее склонение души к явившемуся помыслу или образу». Происходит это с человеком тогда, когда он, принимая помыслы или образы «и с ними мысленно беседуя, чуть-чуть согласится в мысли своей, чтобы было так, как говорит вражий помысел» (с. 94).

293 *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии: учеб. пособие. — М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. — С. 232.

294 Добротолюбие: в 5 т. Т. 2. — Изд. 4-е. — М., 2010. — С. 510.

295 Там же.

296 Преподобнаго отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. — Сергиев Посадъ, 1908. — С. 125.

297 Добротолюбие: в 5 т. Т. 3. — Изд. 4-е. — М., 2010. — С. 420.

Человеческий ум, сочетавшийся с помыслом и собеседовавший с ним, начинает с услаждением с ним соглашаться. Воля человека уже склоняется к осуществлению греховного помысла, и постепенно вызревает *намерение* совершить грех[298]. По сути, человек уже согрешил в своих мыслях, поэтому греховность данного этапа для преп. Нила Сорского очевидна, хотя вынашиваемое намерение еще реально и не проявилось.

Если кто-то «не способен еще отгонять прилоги лукавого, таковой, если чуть-чуть согласится с лукавым помыслом, но тотчас исповедается Господу, каясь и укоряя себя, и призовет Его на помощь, как написано: "Исповедайтесь Господу и призывайте имя Его" (Пс. 104:1) — то Бог прощает его по Своей милости из-за его немощи. Это сказано отцами о сложении мысленном, когда что-то невольно побеждается помыслом, пребывая в подвиге, причем корень ума его утвержден на том, чтобы не согрешать и не сотворить беззаконие на деле» (с. 95). Так размышляет преп. Нил Сорский о состоянии человека на стадии *сложения* его помысла.

Эта стадия — пиковая в развитии греховного помысла, последняя точка возврата. На этой стадии должно быть покаяние, *метанойя* по-гречески, т. е. перемена ума, перемена сознания. Монахи в монастырях на исповеди исповедуют свой мысленный грех, каются в нем и возвращаются в исходную точку. «Ибо будущей муке подлежит [душа] за непокаяние, а не за брань» (с. 97). После покаяния очистившаяся душа способна вернуться в безгреховное состояние. Если не было покаяния, то греховный помысел развивается стремительно. Человек *пленяется* греховной мыслью, уже не сможет избавиться от нее, а его поступки оказываются всецело зависимыми от нее.

4. Четвертую стадию развития греха преп. Иоанн Лествичник, преп. Филофей Синайский и преп. Нил Сорский называют ***пленением***, которое есть «насильственное и невольное увлечение сердца увиденным или совершенное его с ним слитие, разоряющее наше доброе устроение»[299]. С этим согласуется и мнение преп. Филофея Синайского: «*пленение* есть насильственное и невольное отведение сердца (в плен), удержание в нем и слияние будто в одну жизнь с предметом пленившим, от коего (слияния) исчезает доброе наше состояние (теряется покой)»[300]. Так же думает и преп. Ефрем Сирианин: «*пленение* есть принужденное, невольное увлечение сердца, преобладаемого предубеждением и долговременною привычкою»[301].

Пленение, по рассуждению Нила Сорского, — это «продолжительное сочетание со случившимся помыслом», которое для человека весьма губительно. «Когда же, словно бурей и волнами носимый и от благого устроения к лукавым мыслям влекомый, не можешь в тихое и мирное устроение прийти, — это осо-

298 *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии... — С. 232.

299 Добротолюбие: в 5 т. Т. 2. — Изд. 4-е. — М., 2010. — С. 510.

300 Добротолюбие: в 5 т. Т. 3. — Изд. 4-е. — М., 2010. — С. 420.

301 Добротолюбие: в 5 т. Т. 2. — Изд. 4-е. — М., 2010. — С. 363.

бенно бывает от волнения и от многих и неполезных бесед, — то это продолжительное совокупление с приключившимся *помыслом* <...> губительно» (с. 96).

На этой стадии умственного борения первоначально возникший в помысле (прилоге) грех находит свое дальнейшее воплощение уже в конкретных человеческих поступках, становится грехом наяву. По словам преп. Филофея Синайского, греховный «предмет взял в плен душу, возжелавшую его, и как рабу связанную ведет к делу»[302]. Святитель Феофан Затворник называет греховное дело плодом развращения, зачатого внутри (в душе) и родившего беззаконие (грех) вовне[303].

Грех порабощает душу, наносит смертельную рану, которую очень трудно залечить.

На какое-то время от совершения греха человека могут отодвинуть неблагоприятные условия или какие-то внешние обстоятельства, но это вызывает только некоторую задержку или отсрочку в его исполнении. И если человек за это время не повел духовную борьбу с желанием и в нем по-прежнему присутствует решительность, он постарается воплотить давно задуманное и долго вынашиваемое. Долго пребывающий в подобном состоянии человек чаще всего игнорирует внешние удерживающие обстоятельства (как тут не вспомнить Родиона Раскольникова!).

Но даже и на этой стадии возможна духовная борьба. «Борьбою называют равенство сил борющего и боримого в брани, где последний произвольно или побеждает, или бывает побеждаем»[304], — замечает преп. Иоанн Лествичник.

Это может быть очень длительное борение с двояко возможным исходом. Если же человек сразу отказался от борьбы, не воспротивился *приразившемуся* прилогу, *сочетался* с этим помыслом, *вниманием* возбудил *желание* к нему, *усладился* им, согласился и *соединился* всею душою с ним, направил свою волю на его исполнение, *пленился* этим замыслом и даже не начинал *борьбу* или сразу же уступил борющему его, то приближается финальная стадия развития греха — ***страсть***.

5. ***Страсть*** есть апофеоз в развитии ***прилога.*** Преп. Иоанн Лествичник отмечает: «***Страстию*** называют уже самый *порок,* от долгого времени вгнездившийся в душе, и через *навык* сделавшийся как бы природным ее свойством, так что душа уже произвольно и сама собою к нему стремится»[305]. В «Добротолюбии» в переводе свят. Феофана Затворника эта мысль имеет иной акцент: «Страстью называют такое похотливое расположение, которое, вгнездившись в душу, соделывается потом через долгий навык как бы природным ее свойством, так что душа уже произвольно и сама собою стремит-

302 Добротолюбие: в 5 т. Т. 3. — Изд. 4-е. — М., 2010. — С. 420.

303 Страсти и борьба с ними. По трудам свт. Феофана Затворника... — С. 22.

304 Преподобнаго отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. — Сергиев Посадъ, 1908. — С. 125.

305 Там же.

ся к удовлетворению его»[306]. Сходную мысль высказывает и преп. Филофей Синайский: «Страсть (болезнь души), частым повторением (удовлетворением одного и того же желания) и привычкою (к делам, коими оно удовлетворяется) вкачествившаяся в душе (ставшая чертою характера)». «Страсть же вообще, говорят, внедряется в душе долговременным пристрастием (к предмету какому-либо)»[307].

Более подробно рассуждает о страсти преп. Нил Сорский: «***Страсть*** же, истинно говорят, — долгое время в душе гнездясь и будучи затем ее обычаем переведена как бы в нрав, сама потом к человеку как усвоенная самопроизвольно приходит, обуреваемая постоянно страстными помыслами, от врага влагаемыми, утвердившись от сочетания и частого собеседования и став обычной от многого помышления и мечтания. Это бывает, когда какую-нибудь вещь, возбуждающую страсть, враг часто представляет человеку и разжигает его более, чем к *чему-то* иному, на любовь к ней, и тот, хочет или не хочет, побеждается ею мысленно. Особенно же это бывает, если он прежде по небрежности часто сочетался и собеседовал *с ней*, то есть мыслил по доброй воле о той вещи неподобающим образом» (с. 97).

Однако, как отметил преп. Иоанн Лествичник, «кто к первому, то есть прилогу, относится бесстрастно (отрезет его, не останавливаясь на нем вниманием), тот одним разом отсекает все последующее»[308].

Рассуждая о природе прилога, преп. Нил Сорский предупреждал и о возникновении блудной страсти: «Если кто-то борим страстью к некоему лицу, подобает *ему* всячески удаляться от него — *избегать* и собеседования, сопребывания, прикосновения к одеждам, и обоняния. А кто не остерегается всего этого, тот совершает страсть и любодействует помыслами в сердце, сказали отцы, сам печь страстей разжигает, словно зверя вводя лукавые помыслы» (с. 98).

Категории «преступления» и «наказания» в Древней Руси

«Бог гордым противится, а смиренным дает благодать»

Для сознания древнерусских летописцев было характерным толковать описываемые ими исторические события и поступки князей через призму Священного Писания, поскольку все происходит Божественным Промыслом, а княжеская власть воспринималась как Богом данная: «Яко же рече Исайя пророк: Тако глаголеть Господь: “Князя азъ учиняю, священни бо суть, и азъ вожу я (их)”»[309]. Если княжеская власть от Бога, то и княжеское служение вос-

306 Добротолюбие: в 5 т. Т. 2. —Изд. 4-е. — М., 2010. — С. 510.

307 Добротолюбие: в 5 т. Т. 3. — Изд. 4-е. — М., 2010. — С. 420.

308 Добротолюбие: в 5 т. Т. 2. — Изд. 4-е. — М., 2010. — С. 510.

309 Памятники литературы Древней Руси. XIII век. — М., 1981. — С. 426. Далее страницы указаны в тексте монографии.

принималось как мирское служение Богу. Сводилось оно к защите Отечества (княжества), Православной веры и народа. Так поступали все благоверные князья в Древней Руси, почему именно из их среды и было наибольшее число святых в домонгольский период.

Священное Писание, по которому должны жить православные князья, запрещало завоевательные походы, «*не преступати никомуже въ жребий братень, и живяху кождо въ своей части*»[310].

Для истинного православного человека, князя или воина, это была аксиома. Отправляясь в поход против половцев в апреле-мае 1185 г., новгород-северский князь Игорь Святославич преследует совершенно иные цели: «Хочу бо, — рече, — копие приломити *конець поля Половецкаго*, ... а любо *испити шеломомь Дону*»[311]. А это поход ***завоевательный***, и киевский князь Святослав говорит, что русские «нечестно кровь поганую пролиясте» (С. 20). Он и причину указывает, побудившую князей выступить в этот поход: «Ваю храбрая сердца въ жестоцемъ харалузе скована, а въ буести закалена» (С. 20). Сам автор неоднократно величает Игоря как «буего Святъславича», а Всеволода называет «буй туром».

Ранее, обращая внимание на храбрость русских воинов, при толковании слова «буесть» ограничивались понятиями «отвага», «горячность», «запальчивость». Однако в Древней Руси это слово чаще употреблялось в негативном значении — «заносчивость, дерзость, необузданность»: «О, Владычице Богородице, отыми от оубогаго сердца моего *гордость* и *буесть*, да не възношюся суетою мира сего»[312]. Характерно, что «буесть» в этой просьбе следует за гордынею — первейшим и наисильнейшим грехом.

Именно гордыня и стремление к славе побудили Игоря Святославича отправиться в этот завоевательный поход: «Нъ рекосте: “Мужаимеся сами: *преднюю славу сами похитимъ, а заднюю си сами поделимъ*!”» (С. 21).

По гордыне своей захотели молодые князья похитить «преднюю славу» русских князей, двумя годами ранее разбивших половцев, и «испити шеломомь Дону», как когда-то Владимир Мономах. Он, однако, ходил к Дону на границе Руси и Половецкой степи, а не в глубь ее!

Предваряя рассказ о походе Игоря Святославича, один из составителей Киевской летописи заметил под 1184 г.: «Всемилостивый Господь Богъ гордымъ противиться и светы ихъ разруши». Его убеждение основывается на словах апостола Петра: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (1 посл. 5:5).

Для древнерусских летописцев было очевидным, что *причиной похода* Игоря Святославича *была* ***гордыня***, *а наказание Божие за нее — плен!*

310 Повесть временных лет. «Литературные памятники». Изд. 2-е. — СПб., 1996. — С. 8.

311 Слово о полку Игореве. «Литературные памятники». М. — Л., 1950. — С. 10—11.

312 Полное собрание русских летописей. (ПСРЛ). Т. I. Лаврентьевская летопись. — М., 1997. — С. 243. Далее том и страницы указаны в тексте монографии.

Поход новгород-северского князя Игоря Святославича на половцев в апреле-мае 1185 г. был сначала описан и негативно оценен в Переяславско-Владимирском летописании, и эта позиция отразилась и сохранилась в повести Лаврентьевского летописного свода[313]. Киевский летописец в Выдубицкой летописи XII в. (позднее вошедшей в Ипатьевский летописный свод) защищает Игоря Святославича и дает ответы на все обвинения Лаврентьевской повести[314].

«Слово о полку Игореве», в свою очередь, хорошо знает как переяславскую[315], так и киевскую повести[316]. При этом оно тоже полемизирует с переяславльским летописцем и защищает Игоря Святославича[317].

§ 1

Повесть о весеннем походе Игоря Святославича на половцев помещена в Лаврентьевском своде под 1186 г. (по мартовскому стилю). Ей предшествует рассказ о походе русских князей под предводительством Святослава Всеволодовича на половцев летом 1184 г.

Такое расположение двух рассказов в Лаврентьевской летописи не случайно. Просматривается не только их идейная связь (защита Русской земли от половцев), но и богословское осмысление двух похожих, но по сути своей разных походов.

Рассказ 1185 (1184) г. начинается с сообщения о поставлении «Божиим изволением и Святой Богородицы» игумена Луки епископом Ростовским, Владимирским и Суздальским. «Того же лѣта» случился во Владимире сильнейший пожар, в результате которого «погорѣ бо мало не весь городъ» (ПСРЛ, Т. 1, с. 392). Летописец-провиденциалист, пытаясь понять причину бедствия, размышляет о Божием промысле: «Се же ся здѣя грѣх ради наших, яко умножишася грѣси наши и неправды, се же наведе на ны Богъ, веля нам имѣти покаянье <...> Хрьстяномъ бо многыми напастьми внити въ царство небесное» (ПСРЛ, Т. I, с. 392–393).

А далее приводится рассказ о походе русских князей на половцев, и летописцу важно было указать, что это «Богъ вложи в сердце княземъ Русскымъ. Ходиша бо князи Русстии вси на Половци» (ПСРЛ, Т. I, с. 394). В июльском походе 1184 г. приняли участие Святослав Всеволодович, Рюрик Ростиславич, Владимир Глебович, Глеб Святославич, Глеб Юрьевич Туровский, Мстислав Романович, Изяслав Давыдович, Всеволод Мстиславич, была и галичская по-

313 *Шахматов А. А.* История русского летописания. Т. II. Обозрение летописей и летописных сводов XI—XVI вв. — СПб., 2011. — С. 57—58; *Приселков М. Д.* История русского летописания XI—XV вв. — Л., 1940. — С. 67.

314 *Демкова Н. С.* Средневековая русская литература. — СПб., 1997. — С. 47.

315 *Яценко Б. И.* Лаврентьевская повесть о походе Игоря Святославича в 1185 году // Русская литература. 1985. № 3. — С. 37—40.

316 Літописні оповіді про похід князя Ігоря. Упорядкування, текстологічне дослідження та переклади В. Ю. Франчук. — Київ, 1988. — С. 38—41.

317 *Яценко Б. И.* Лаврентьевская повесть о походе Игоря Святославича в 1185 году... — С. 40.

мощь, и владимирская, и луцкая. От похода уклонились только черниговские князья, в том числе и Игорь Святославич, князь новгород-северский.

Особая роль в этом походе отводится переяславскому князю Владимиру Глебовичу (Мономаховичу). Он выпросил у Святослава Всеволодовича себе возможность ездить «напереду в сторожих», поскольку его «волость пуста от половець». Русские князья не стали ему препятствовать.

Владимир Глебович, возложив упование на помощь Божию и Пресвятой Богородицы, укрепляясь молитвой, выступил против половцев, которые «побегоша, гоними гневом Божьимъ и святое Богородици» (ПСРЛ, Т. I, с. 395). В плен попали многие половецкие ханы, среди которых был и хан Кобяк. Летописец отмечает: «И поможе Богъ и святая Богородиця Володимеру <...>. И бысть радость велика» (ПСРЛ, Т. I, с. 396).

Что примечательно в этом рассказе: во-первых, Сам Господь «вложил в сердце княземъ Русскымъ...» идею похода, отсюда и помощь Божия в одолении половцев.

Во-вторых, основная заслуга в победе над половцами приписывается Владимиру Глебовичу, земли которого разорили половцы. Для них наступило справедливое возмездие: многие половецкие князья и воины попали в плен, а русские захватили богатую добычу.

В-третьих, помощь русским князьям оказали Господь и Пресвятая Богородица, на которых и уповал Владимир Глебович.

Иными словами, если древнерусский князь выполняет Божию волю, а не противится ей и не творит свою волю, то Господь помогает ему.

После этого небольшого, но весьма красноречивого рассказа о победоносном походе древнерусских князей в летописном своде следует повествование о неудачном походе Игоря Святославича. Как бы само собой напрашивается противопоставление и двух походов 1184 г. и 1185 г., и двух князей: Владимира Глебовича и Игоря Святославича.

Рассказ начинается с описания солнечного затмения. Лаврентьевская летопись часто обращает внимание, что оно предзнаменует недоброе развитие событий. Скажем, в короткой записи под 1124 г.: «Быс[ть] знаменье в солнци въ 9 час дне бывшю ему яко месяць малъ <...>. В то же лѣто преставися Василко Ростиславичь и Святополчая преставися месяца февраля 28 день. В то же лѣто преставися Володарь князь Ростиславичь» (ПСРЛ, Т. I, с. 293).

Убеждение, что небесное знамение — это предупреждение, строилось на Священном Писании и в частности «Апокалипсисе» Иоанна Богослова. В нем семь ангелов, вострубив, предвещают *конец Света*, и на небесах появляются Божьи знамения, а на земле — наказания людям за их неправедную жизнь и грехи: и град, и огонь, и болезни, и потопы, и нашествия саранчи и т. д.

Есть подобные суждения и в особо любимых на Руси Евангелиях. Например, в Евангелии от Луки: «И будут знамения в солнце и луне и звездах, а на земле уныние народов и недоумение» (Лука 21:25).

На этих откровениях Священного Писания строятся убеждения уже древнерусских книжников: «Се оуже наказаеть ны Богъ знаменьи, земли трясениемъ его повелѣньемь: не глаголеть оусты, но дѣлы наказаеть. Всѣмъ казнивъ ны, Богъ не отьведеть злаго обычая. Нынѣ землею трясеть и колѣблеть, безаконья грѣхи многия от земля отрясти хощеть, яко лѣствие от древа», — замечает Серапион, епископ Владимирский (ПЛДР, XIII в., с. 440).

Предвещание затмением солнца кончины князя — это малое напоминание о грядущем Страшном суде. Каждый, будь он даже князь, не избежит малого суда — смерти, «отдавъ общий долгъ, егоже нѣсть убѣжати всякому роженому» (ПЛДР, XIII в., с. 406), и предстанет на всеобщем Страшном суде. И автор «Слова о полку Игореве» мыслит так же: «Ни хытру, ни горазду... Суда Божиаго не минути»...

Солнечное затмение происходит в самом начале похода Игоря Святославича. «В середу на вечерни. Бы(сть) знаменье въ солнци, и морочно бысть велми, <...> и въ солнци оучинися яко месяць <...>. Страшно бѣ видѣти человекомъ знаменье Божье...» (ПСРЛ, Т. I, с. 396).

Автор летописного повествования сразу же указывает на отличие этого похода от похода Святослава Всеволодовича, совершенного годом ранее.

Если Мономаховичи выступили против половцев на защиту Русской земли по воле Божией, и Сам Господь внушил им эту мысль и помогал им, то Ольговичи *самостоятельно* решили отправиться в Половецкую степь, горделиво заметив: «Мы есмы ци не князи же? [Поидем] такыже собѣ хвалы добудем» (ПСРЛ, Т. I, с. 397). Побудительной причиной стала для них не защита русских земель от половецких набегов, а желание славы! Гордыня — первейший из грехов, порождающий и тщеславие. Древнерусские монахи-летописцы предупреждали об этом русских князей: «О взълюбленіи князи Рускіи, не прелщаитеся пустошною и прелестною славою свѣта сего, еже хужьши паучины есть и яко стѣнь мимо идет; не принесосте бо на свѣтъ сеи ничто же, ниже отнести можете» (ПСРЛ, Т. XVIII, с. 73).

Такое ощущение, что у древнерусских князей Ольговичей произошло затмение души, и они прельстились славой.

Инициатива похода исходит от Игоря Святославича. Он выступает из Новгород-Северска с сыном Владимиром. У Переяславля Игорь встречается со своим братом Всеволодом Святославичем из Трубчевска и племянником Святославом Ольговичем Рыльским и «черниговской помощью» — ковуями.

Услышав об этом, половцы встревожились: «Братья наша избита и отци наши, а друзии изъимани, а се ноне на нас идут». И послали гонцов по всей своей земле с призывом выступить против русских князей.

Тем временем русские подступили к вежам половцев, которые не смогли противостоять русским и «побежени бывше». Русские, радуясь, «рекуще: “Братья наша ходили с Святославомъ великимъ князем и билися с ними зря на Переславль, <...>, а *в землю ихъ не смѣли по них ити. А мы в земли их есмы,*

и самѣхъ избили, а жены их полонены, и дѣти у насъ. А нонѣ поидемъ по ним за Донъ и до конця избьемъ ихъ. <...> Идем по них и луку моря, гдѣ же не ходили ни дѣди наши. А возмем до конца свою славу и честь". А не вѣдуще Божия строенья», — замечает летописец (ПСРЛ, Т. I, с. 397–398).

Автор приводит похвальбу князей, которые далеко зашли в половецкие степи, нарушая тем самым «кодекс чести» древнерусского князя, который не приветствовал ведение завоевательных войн, только оборонительные. Мономаховичи ведь бились с половцами, «зря на Переславль», т. е. в своей земле.

Игорь же Святославич с князьями отправляются в *завоевательный* поход! Более того, они собирались попленить еще и всю Половецкую землю и дойти до лукоморья, куда еще никто из древнерусских князей не ходил! Неслучайно и автор «Слова о полку Игореве» подчеркивает этот нечестивый путь в Половецкую степь многократным повторением слов: «О Руская земле! Уже за шеломянемъ еси!» (Слово, с. 13).

К тому же Ольговичи хвастаются взять «до конца свою славу и честь». Святые князья-братья Борис и Глеб ни во что не ставили «славу мира сего», проявили кротость и смирение, приняли мученический венец, уподобившись Христу. Святые — идеальные образы Древней Руси. Противоположность им — осознающие или не осознающие свое поведение грешники. Такими и показывает летописец Игоря Святославича «со товарищи», одержимых гордыней и тщеславием. И как ожидаемый результат от нарушения ими заповедей — напоминание о «Божием строении» о них.

Наказание последовало вскоре: половцы собрали все свои силы и обступили русских воинов. Русские, «видѣвше ихъ, ужасошася и величанья своего отпадоша» (ПСРЛ, Т. I, с. 398). Происходит трезвление, а древнерусский летописец напоминает слова пророка: «Нѣсть человеку мудрости, ни есть мужества, ни есть думы противу Господеви» (ПСРЛ, Т. I, с. 398).

Изнемогающие от безводья русские воины попытались пробиться к воде, но половцы «бишася с ними крепко». Тогда и конные дружинники спешились, «кони бо бяху под ними изнемогли», «и бысть сеча зла вельми». «И побѣжени быша наши гнѣвом Божьимъ. Князи вси изъимани быша, а боляре и велможа и вся дружина избита, а другая изъимана и та язвена» (ПСРЛ, Т. I, с. 398).

Таков печальный итог битвы и всего похода Игоря Святославича как наказание за его гордыню и похвальбу. Но это и начало возможного преображения князя, поэтому и вспомнил летописец слова пророка Исаии: «Господи, в печали помянухом тя». Самое главное для князя — осознать греховность своих действий и покаяться в них. Игорь Святославич отступил от Бога, от исполнения заповедей Его. Захотел славы, а получил бесславие — попал в плен. Для православного все предельно ясно: в жизни человека все происходит или по воле Божией, или попущением Божиим, когда человек творит свою

волю. Игорь Святославич творил свою волю, и как результат — гибель всего его войска, а для него самого — бесчестие и ожидание выкупа.

К тому же он «открыл ворота» на землю Русскую половцам. Они направились к Переяславлю, у стен которого развернулось большое сражение. Главным действующим лицом вновь становится переяславский князь Владимир Глебович. Он выехал с малой дружиной против половцев и «бишася с ними крѣпко, и обиступиша князя злѣ». Горожане, видя изнемогающих воинов своих, «выринушася из города и бишася, одва изотяша князя боденого треми копьи». А половцы «възвратишася со многым полоном в вежѣ» свои (ПСРЛ, Т. I, с. 399).

Из повести совершенно очевидно, что разорение Переяславского княжества — это следствие безумного поступка Игоря Святославича, после которого уже половцы воспользовались ситуацией. Вина на Игоре Святославиче лежит и за тяжелые раны Владимира Глебовича.

Тем не менее летописец сообщает, что «по малых днѣхъ оускочи Игорь князь» от половцев, поскольку «не оставить бо Господь праведного в руку грѣшничю. Очи бо Господни на боящаяся его, а оуши его в молитву ихъ. Гониша бо по нем и не обрѣтоша его, яко и Саоулъ гони Давыда, но Богъ избави и. Тако и сего Богъ избави из руку поганых» (ПСРЛ, Т. I, с. 399–400).

Почему произошла перемена отношения Господа к князю Игорю, в летописи напрямую не сказано. Но из слов летописца можно догадаться, как Игорь из грешника превратился в праведника: Господь увидел страх князя пред Богом, князь раскаялся за содеянное и обратился к Богу с покаянной молитвой. Красноречиво в этом плане сравнение князя Игоря с царем Давыдом, выстрадавшим свое прощение. Стало быть, и у древнерусского князя появляются «будущность и надежда».

Для автора описаний последствий безумства князя Игоря было важно разобраться, почему все так произошло. Его размышлениями и завершается летописная статья 1186 г.: «Се же и здѣяся грех ради наших, зане оумножишася грѣси наши и неправды. Богъ бо казнить рабы свая напастьми различьными, огнемь и водою и ратью, и многыми различными казньми» (ПСРЛ, Т. I, с. 400)

Нет человека не без греха, а потому «хрыстьянину бо многыми напастьми внити въ царство небесное, согрешихом казними есмы, яко створихом тако и прияхом».

Размышления статьи 1186 г. дословно повторяют некоторые моменты из рассуждений начала статьи 1185 г. Это свидетельствует об устойчивости представлений о наказании за грехи еще в этой жизни: «*Се же ся здѣя грех ради наших. яко умножишася грѣси наши и неправды,* се же наведе на ны Богъ. веля нам имѣти покаянье. и въстягнутися от грѣха, и от зависти, и от прочихъ злых дѣлъ неприязниныхъ. *Богъ бо казнить рабы своя напастьми различными, огнемь и водою и ратью, и иными различными казньми,* да явится яко злато искушено в горнилѣ, *хрыстияномъ бо многыми напастьми внити въ царство небесно*е» (ПСРЛ, Т. I, с. 392–393).

В новой статье летописец только подверг предыдущий текст некоторым сокращениям, сохранив основную мысль: «яко створихом, тако и прияхом», и сконцентрировал свою мысль на самом главном — проявленном Богом милосердии: «но кажет ны добрѣ Господь нашь, но да никтоже может рещи яко ненавидит нас Богъ, не буди то, кого тако любить [Богъ] якоже възлюбилъ е [сть], и страсть приятъ нас ради, да ны избавить от неприязни» (ПСРЛ, Т. I, с. 400). Потому и избавляет Господь древнерусского князя Игоря Святославича из половецкого плена. Бегство Игоря Святославича — не его заслуга, а воплощение Божией воли и проявление милосердия. Для летописца-монаха это было безусловным фактом.

§ 2

Еще одна повесть о походе Игоря Святославича 1185 г. на половцев вошла в составленную в конце XII в. в Киевском Михайловском Выдубицком монастыре его игуменом Моисеем так называемую Киевскую летопись (охватывала события с 1119 г. по 1198/9 г.)[318].

Как и в Лаврентьевском своде, этой статье о походе Игоря Святославича предшествуют несколько погодных записей начала 80-х гг. с рассказами о набегах половцев на Русскую землю и ответных походах древнерусских князей. Причем значительная роль в этих событиях отводится правящему дуумвирату Ольговичей и Мономаховичей — великому князю Киевскому Святославу Всеволодовичу (Ольговичу) и великому князю Киевской земли Рюрику Ростиславичу (Мономаховичу). Автор летописи всякий раз стремится отметить их союзнические отношения и совместную деятельность на благо родной земли.

Этому летописцу также присущ провиденциализм.

Когда в феврале 1183 г., в первую неделю Великого Поста, «приидоша Измалтяне безбожнеи Половци на Русь», то «Божьемь застоуплениемь не бысть пакости от нихъ» (ПСРЛ, Т. II, с. 628). А уже летом Святослав Всеволодович, «сгадавъ со сватомъ своимъ Рюриком», выступает против половцев. Святослав послал своих сыновей с полками под предводительством новгород-северского князя Игоря Святославича, «веля емоу ѣхати в себе мѣсто». А Рюрик послал Владимира Глебовича Переяславского со своими полками. И здесь киевский летописец отмечает заносчивость и неблагопристойное поведение переяславского князя, о чем Лаврентьевский свод, благоволивший Владимиру Глебовичу, тактично умолчал.

Владимир Глебович попросил разрешения у Игоря Святославича «ѣздити на переди полкомъ своимъ», мотивируя это тем, что русским князьям дано право ездить «на переди» в Русской земле. Князь Игорь этого ему не по-

318 *Шахматов А.А.* Обозрение русских летописных сводов XIV–XVI вв. – М.; Л., 1938. – С. 70–71; Приселков М. Д. История русского летописания XI–XV вв. – Л., 1940. – С. 47–49; Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». – М., 1972. – С. 7–8.

зволил, и Владимир Глебович «розгнѣвався и возъвратися, и оттолѣ идя иде на Сѣверьскиѣ городы и взя в них много добытокъ» (ПСРЛ, Т. II, с. 628–629).

Этот рассказ в корне отличается от рассказа Лаврентьевского свода, когда Святослав Всеволодович позволил ездить Владимиру Глебовичу «на переди», поскольку половцы разорили его Переславское княжество, и тогда никто из князей не оспорил этого его права первенства на военную добычу.

«Ездити на переди полкомъ своимъ» — это значит в случае победы первыми обогатиться захваченным достатком неприятеля. Игорь Святославич лишил дружинников Владимира Глебовича такой возможности, тогда переяславский князь пошел со своим полком и частью киевлян в Новгород-Северскую волость Игоря Святославича, чтобы компенсировать воинам упущенную добычу. По сути, Владимир Глебович выступил зачинщиком нового вооруженного конфликта Мономаховичей и Ольговичей, разжигателем княжеской розни. Лаврентьевский свод, симпатизирующий Мономаховичам, предпочел об этом поступке Владимира Глебовича ничего не сообщать. Однако не приводит и сведений, чтобы Владимир Глебович раскаялся в содеянном.

Киевский летописец показал Игоря Святославича как настоящего полководца и воина, который неукоснительно исполняет свой княжеский долг. Во главе оставшихся киевских полков он поставил своего племянника Олега Святославича, и вместе с другими князьями они стали преследовать и пленять убегающих половцев.

Больше об этом походе киевский летописец ничего не говорит, но немного ниже рассказывает о коллективном походе древнерусских князей на половцев. Снова заметен провиденциализм повествователя-летописца: «Того же лѣта Богъ вложи въ сердце Святославоу, князю Киевьскомоу, и великомоу князю Рюрикови Ростиславичю и поити на Половцѣ» (ПСРЛ, Т. II, с. 630).

Собрав «окольних» князей, кроме отказавшихся от похода своих братьев-Ольговичей, Святослав Всеволодович выступил в поход, «пооущаемъ Божиимъ промысломъ» (ПСРЛ, Т. II, с. 631). Отыскав половцев на «ратной стороне Днепра», он отрядил *шесть* «молодших князей» впереди полков, в том числе и Владимира Глебовича.

В отличие от Лаврентьевского свода, который отводил главную роль Владимиру Глебовичу Переяславскому, киевский летописец ограничился лишь сообщением, что половцы «оузрѣвше Володимерь полкъ, крѣпко идоущь на нихъ, и побѣгоша гонимы гнѣвомъ Божиимъ [и] святѣи Богородицѣ» (ПСРЛ, Т. II, с. 631).

Русские князья пленили хана Кобяка с двумя сыновьями и других ханов «без числа». «Великии же князь Святославъ Всеволодовичь и Рюрикъ Ростиславичь приемше от Бога на поганыя побѣдоу и возвратишася во свояси съ славою и честью великою» (ПСРЛ, Т. II, с. 633–634).

На следующий 1184 г. пришлось воевать уже с другим половецким ханом Кончаком. «Оканьныи и безбожныи и треклятыи» пришел он со мно-

жеством половцев «плѣнити хотя грады Рускыѣ и пожещї огньмь» (ПСРЛ, Т. II, с. 634). Однако, как заметил летописец, «всемилостивыи Господь Богъ гордымъ противиться и свѣты ихъ раздроуши» (ПСРЛ, Т. II, с. 635) и «съдея Господь спасение свое, дасть побѣду князема Роускыма» (ПСРЛ, Т. II, с. 636).

Киевский летописец объясняет, что Игорь Святославич готов был отправиться и в этот общий поход, но не успевал из-за весенней распутицы. Поэтому он и решился на самостоятельный. 23 апреля, во вторник Пасхальной седмицы, он выехал из Новгород-Северска, взяв с собой брата Всеволода из Трубчевска, племянника Святослава Ольговича из Рыльска и сына своего Владимира из Путивля. У своего сюзерена Ярослава Черниговского попросил себе в помощь Ольстина Олексича с черниговскими ковуями. «И тако идяхоуть тихо, сбираюче дроужиноу свою <...>. Идоущимъ же имъ к Донцю рѣкы в годъ вечернии» (ПСРЛ, Т. II, с. 638).

Так начинается повесть о злосчастном походе Игоря Святославича на половцев в апреле-мае 1185 г.

Она очень близка «Слову о полку Игореве», в ней можно выделить смысловые узлы и сопоставить их со смысловыми узлами и повествованием «Слова». Точнее сказать, это «Слово» очень близко киевской летописной повести и в изложении событий следует за ней. Поэтому есть смысл рассматривать их вместе, тем более и оценка действий Игоря Святославича у них совпадает, что выдает одного их автора.

Поход начинается с грозного предзнаменования — солнечного затмения: «*Игорь жь возрѣвъ на* небо и *видѣ солнце* стояще яко месяць. И *рече* бояромъ своимъ и *дружинѣ своеи* <...> *Игорь* же *рече*: *“Братья и дроужино*!”» (ПСРЛ, Т. II, с. 638).

Сопоставления со «Словом» напрашиваются сами собой: «Тогда *Игорь възрѣ на* свѣтлое *солнце* и *видѣ* отъ него тьмою вся своя воя прикрыты». «И *рече Игорь къ дружинѣ своеи*: “*Братие и дружино*!”» (Слово, с. 10–11).

Примечательно и отношение Игоря к солнечному затмению, точнее к предсказанию: «А намъ что створить Богъ, или на добро, или на наше зло, а то *женамъ видити*». В конце «Слова» жены, как и Ярославна, будут оплакивать своих невернувшихся мужей...

В отличие от более богобоязненных бояр («Княже, се есть не на добро знамение се!»), Игорь Святославич даже не пытается истолковать предзнаменование и просто отмахнулся от него, за что, в том числе, и был наказан.

Первые тревожные звоночки прозвучали вскоре, когда посланные Игорем сторожа рассказали, что видели половцев уже облачившихся в доспехи и готовых к бою. Поэтому, — посоветовали они, — или нужно ехать «борзо», или возвратиться домой, «яко не наше есть веремя»» (ПСРЛ, Т. II, с. 639).

Примечательна эта ремарка — «яко не наше есть веремя»! Солнечное затмение ведь свидетельствовало о том же! Однако Игорь воспринимал все

по-другому: «Оже ны боудеть не бившися возворотитися, то *соромъ ны боудеть пущеи смерти*, но како ны Богъ дасть» (ПСРЛ, Т. II, с. 639).

Князю, идущему за славой, «сором» (позор) страшнее смерти. При этом князь полагается на Божью волю. Значит, считает свои поступки правильными?

Русские, решив, «ѣхаша чересъ ночь. Заоутра же пятькоу наставшоу во обѣднее веремя, оусрѣтоша полкы Половѣцькиѣ» (ПСРЛ, Т. II, с. 639).

Автор «Слова» еще раз напоминает о солнечном затмении и создает художественный образ неприветливой ночи: «Тогда въступи Игорь князь въ златъ стремень и поѣха по чистому полю. Солнце ему тъмою путь заступаше, нощь стонущи ему грозою, птичь убуди свистъ, звѣринъ въ ста збися, Дивъ кличетъ връху древа...» (Слово, с. 11).

У князя Игоря Святославича — затмение души, в природе — затмение солнца! Такое ощущение, будто князь Игорь из светлого пространства шагнул в темное против чьей-то воли, потому-то солнце ему тьмою путь заступало, как бы удерживало[319].

В реальном затмении день потемнел и ночь настала, а в художественном описании затмение превратилось в развернутую поэтическую метафору. Автор воспользовался подсказанным самой природой образом ночи и стал его усиленно развивать: «А половци неготовами дорогами побѣгоша къ Дону великому: крычать телѣги *полунощы*, рци, лебеди роспущени. Игорь къ Дону вои ведетъ...» (Слово, с. 12). Грозен *в ночи* волчий вой по оврагам, да орлиный клекот, зовущий зверей на кости.

«Длъго *ночь* мрькнетъ. Заря свѣтъ запала, мъгла поля покрыла» (Слово, с. 13). Ночь днем, погасший свет зари, спустившийся на поле мрак, стихшие голоса птиц — все нагнетает тревогу. Природа предчувствует, точнее, уже знает исход битвы (ибо орлы на кости позвали зверей) и замерла в тревожном ожидании полной гибели света. Замерли в ожидании и воины.

Киевский летописец подробно описывает приготовление русских князей к ***первой*** битве. Изрядив полки, князь Игорь обратился «ко братьи своеи: “Братья, сего есмы искалѣ, а потягнемь”» (ПСРЛ, Т. II, с. 639). И пошел против половцев, «положаче на Бозѣ оупование свое».

Передовой полк русских настиг половцев, стремящихся спрятаться в своих вежах. Часть из них побили, а часть пленили. С пленом ночью (опять ночь!) молодые князья возвратились к основным полкам.

В «Слове» это ***первое*** столкновение русских с половцами описано и поэтично, и лаконично: «Съ зарания въ пятъкъ потопташа поганыя плъкы половецкыя и, рассушясь стрѣлами по полю, помчаша красныя дѣвкы половецкыя, а съ ними злато, и паволокы, и драгыя оксамиты...» (Слово, с. 13).

К вечеру пятницы русские обнаружили, что против них «собрашася Половци вси» (ПСРЛ, Т. II, с. 640). Игорь предложил ехать ночью, ему возразил

319 Об образе «похода в ночи» Игоря Святославича см.: *Ужанков А. Н.* «Слово о полку Игореве» и его эпоха. — М., 2015. — С. 303–307.

племянник Святослав Ольгович, у которого устали кони. Его поддержал Всеволод, чтобы остаться на ночлег в поле.

«Слово»: «Дремлетъ въ полѣ Ольгово хороброе гнѣздо — далѣче залетело!»

Основные события разворачиваются с рассветом в субботу: «Свѣтающи же соуботѣ, начаша выстоупати полци Половецкии акъ боровѣ. Изоумѣшася князи Роускии <...> Быс(ть) бо ихъ бещисленое множество» (ПСРЛ, Т. II, с. 641).

«Слово» описывает этот момент более поэтично: «Другаго дни велми рано кровавыя зори свѣтъ повѣдаютъ (а свет как бы и не настал! — *А. У.*); чръныя тучя съ моря идутъ, хотятъ прикрыти 4 солнца, а въ нихъ трепещуть синии млънии».

Русские сошли с коней и попытались с боем пройти к реке Донец. Князья сказали, что если сами убегут, а «черных людей» оставят, то от Бога будет им грех за это. И решили пробиваться все вместе: или умрут, или живы останутся, то все заодно.

Помнят князья о грехе пред Богом — ответственность за людей своих, но пока не осознали до конца свой грех — завоевательный поход!

«И тако Божиимъ попоущениемъ оуязвиша Игоря в роукоу... И быс(ть) печаль велика в полкоу его. <...> И мнозии ранении (и) мертви быша в полкохъ Роуских. Наставши же нощи соуботнии и поидоша бьючися» (ПСРЛ, Т. II, с. 641).

«Слово» о том же: «Половци идуть отъ Дона, и отъ моря, и отъ всехъ странъ рускыя плъкы оступиша». И далее: «Съ зараниа до вечера, съ вечера до свѣта (а свет как бы и не наступил! — *А. У.*) летятъ стрѣлы каленыя, гримлютъ сабли о шеломы, трещатъ копиа харалужныя въ полѣ незнаемѣ среди земли Половецкыи». Весь поход Игоря Святославича описан автором «Слова» во тьме!

Кульминация битвы приходится на воскресенье: «Быс(ть) же свѣтающе недѣлѣ. Возмятошася Ковуеве в полкоу (и) побѣгоша» (ПСРЛ, Т. II, с. 641).

Какое точное слово использовал автор для передачи смятения ковуев — *возмятошася*! Дрогнули и побежали. Раненый Игорь пытается остановить бегущих ковуев, поскакал за ними на лошади, но его не узнали. Когда возвращался и приблизился к полкам своим на расстояние одного полета стрелы, как половцы схватили его. «Держим же Игорь, видѣ брата своего Всеволода крѣпко борющася, и проси души своеи смерти, яко да бы не видилъ падения брата своего» (ПСРЛ, Т. II, с. 642).

«Слово»: «Игорь плъкы заворочаетъ, жаль бо ему мила брата Всеволода...». Битва проиграна князем Игорем *в полдень*, т. е. в самое светлое время дня, но автор «Слова» создает тот же *образ тьмы*, что и в начале описания похода: «*Темно* бо бѣ въ 3 день: два *солнца помѣркоста* (Игорь и Всеволод Святославичи. — *А. У.*), оба багряная стлъпа *погасоста*, и съ нима молодая месяца... *тьмою ся поволокоста*... На рѣцѣ на Каялѣ *тьма свѣтъ покрыла*...». Так и не ощущенный во всей полноте свет дня битвы сменяется для Игоря тьмою

плена: «Ту Игорь князь высѣдѣ изъ сѣдла злата, а въ сѣдло кощиево. Уныша бо градомъ забралы, а веселие пониче» (Слово, с. 19–20).

Всего одной фразой, но ярко изобразил летописец битву Всеволода с половцами: русский князь так сражался с врагами, «яко и оружья в руку его не доста».

А вот автор «Слова» более красноречив: «Яръ Туре Всеволодѣ! Стоиши на борони, прыщеши на вои стрѣлами, гремлеши о шеломы мечи харалужными. Камо, Туръ, поскочяше, своимъ златымъ шеломомъ посвѣчивая, тамо лежатъ поганыя головы половецкыя. Поскепаны саблями калеными шеломы оварьскыя отъ тебе, Яръ Туре Всеволоде!» (Слово, с.14).

В воскресенье, на малую Пасху, наступила развязка битвы. Половцы зажали со всех сторон горстку продолжающих сражение русских воинов.

«И тако во день святого воскресения наведе на ня Господь гнѣвъ свои, в радости мѣсто наведе на ны плачь и во веселье мѣсто желю на рѣцѣ Каялы» (ПСРЛ, Т. II, с. 642–643).

В самый кульминационный момент летописец возвращается к князю Игорю, стремясь передать его внутреннее состояние: «Рече ... Игорь: “Помяноухъ азъ грѣхы своя пред Господомъ Богомъ моимъ, яко много оубииство кровопролитие створихъ в землѣ крестьяньстѣи, яко же бо азъ не пощадѣхъ христьянъ, но взяхъ на щитъ городъ Глѣбовъ оу Переяславля. Тогда бо не мало зло подъяша безвиньнии христьани...”» (ПСРЛ, Т. II, с. 643).

В этом исповедальном монологе Игоря Святославича — трагедия оступившегося человека. Через осмысление постигшего его Божьего наказания произошло осознание своего греха. Для христианина это наиважнейший момент в жизни. И для князя Игоря Святославича.

Осмысление своей греховности приводит к покаянию. Покаяние — к прощению. Прощение — к освобождению от плена греха. У человека появляется будущность и надежда. Проявляется милосердие Господа о человеке. А в человеке происходит духовное преображение. Оно возможно только через страдание, и древнерусские летописцы постоянно напоминают об этом.

Набег Игоря на Переяславскую вотчину Мономаховичей принес ей опустошение: «все *смятено* пленомъ и скорбью тогда бывшюю». Автор не сообщает, что этот поход князя Игоря был местью Владимиру Глебовичу за его разорение Новгород-Северских земель Игоря, о чем говорилось выше. Князь Игорь не ищет себе ветхозаветного оправдания «око за око, и зуб за зуб». Он, пусть и запоздало, оценивает свои поступки с позиции христианина и являет искреннее раскаяние в содеянном: «Се возда ми Господь *по безаконию моему* (Пс. 102:10) и *по злобѣ моеи* (Пс. 7:9-10) на мя снидоша днесь *грѣси мои* на главоу мою (Пс. 7:17)». Поэтому и наказание от Бога справедливо: «Истиненъ Господь и прави соуди его зѣло (Пс. 118:137)» (ПСРЛ, Т. II, с. 644).

Князь вершит собственный суд над собой: «Азъ же оубо не имамъ со живыми части. Се нынѣ вижю дроугая моучения вѣньца приемлюще. Почто азъ

единъ повиньныи не прияхъ страсти за вся си?» Князь отвечает пред Богом за людей своих, потому и готов понести наказание за свои поступки и пострадать сам, но оказался виновником страданий других, которые уже приемлют венцы мучеников на небесах.

Нет человека не без греха, но нет и греха, который бы превосходил милосердие Бога. А потому искренен порыв князя Игоря: «Владыко Господи Боже мои, не отригни мене до конца, но яко воля твоя, Господи, тако и милость намъ рабомъ твоимъ» (ПСРЛ, Т. II, с. 644).

Это не случайное духовное прозрение Игоря. Это *первое* осмысление произошедшего было осознанным, и князь становится на путь возвращения к Богу, Отцу небесному. Для него, хотя и оступившегося, но православного князя, было очевидным, что без покаяния невозможен обратный путь домой. Засвидетельствовать покаяние пред Богом мог только священник, которого он и вызовет из Руси.

В «Слове» о покаянии князя Игоря ничего не сказано, но приводится утверждение: «Игореви князю Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкой на землю Рускую, къ отню злату столу». Почему же Господь помогает князю Игорю Святославичу не только вернуться на землю Русскую, но и занять Черниговский княжеский престол? Не свидетельство ли это прощения Господом князя Игоря после его покаяния?

Воскресение князя Игоря начинается в воскресенье. Пополудни. В русских храмах завершилась служба, а «в поле незнаемомъ» — битва. После проявления им «подвига христианского смирения и кротости»[320], осознания своего греха и покаяния.

Киевский Святослав Всеволодович узнает от бояр о походе Игоря и Всеволода Святославичей, «и вельми воздохнувъ, *утеръ слезъ своих и рече*: “О люба моя братья и сынове, и мужѣ землѣ Рускоѣ! *Дал ми Богъ притомити поганыя*, но не воздержавше уности, *отвориша ворота на Русьскую землю*. Воля Господня да будеть о всемь”» (ПСРЛ, Т. II, с. 645).

«Слово» вторит повести: «Тогда великий Святъславъ *изрони злато слово, слезами смешѣно, и рече*: “О, моя сыновчя, Игорю и Всеволоде! Рано еста начала Половецкую землю мечи цвѣлити, а себѣ славы искати! Нъ нечестно одолѣсте, нечестно бо кровь поганую пролиясте!”»

Он обращается к князьям Мстиславичам: «*Загородите Полю ворота* своими острыми стрелами, *за землю Русскую*, за раны Игоревы, буего Святъславлича».

А в Посемье «бысть скорбь и тоуга люта, якоже николи же не бывала во всемь Посемьи и в Новѣгородѣ Сѣверьскомъ, и по всеи волости Черниговьскои. Князи изымани, и дроужина изымана, избита и мятяхоуться акы в мутви, городи воставахоуть» (ПСРЛ, Т. II, с. 645–646).

За преступление князя отвечают его подданные.

320 *Еремин И. П.* Литература Древней Руси. (Этюды и характеристики). – М.–Л., 1966. – С. 127.

Схожую обстановку воссоздает и «Слово»: «Уныша бо градомъ забралы, а веселие пониче». «А въстона бо, братие, Киевъ тугою, а Черниговъ напастьми. Тоска разлияся по Руской земли, печаль жирна тече средь земли Рускыи» и т. д. Теперь половцы, «побѣдивъше Игоря с братьею и взяша гордость великоу» (ПСРЛ, Т. II, с. 646), решили идти на Русскую землю.

Хан Кончак, как будущий сват князя Игоря, предлагал пойти на Киевские земли Мономаховичей — противников Игоря Святославича. Рациональный Гзак предлагает пойти на Новгород-Северское княжество, поскольку защищать его некому. «Кончакъ поиде к Переяславлю, и остоупи городъ, и бишася тоу в(е)сь день». Владимир Глебович, будучи «дерзъ и крѣпокъ к рати, выеха из города и почте к нимъ». «И бися с ними крѣпко, и обьстоупиша мнозии Половцѣ. Тогда прочии видивше князя своего крѣпко бьющеся, выриноушася из города и тако отяша князя своего язьвена соущи треми копьи <...> И оутре моужественаго поути своего за отчиноу свою» (ПСРЛ, Т. II, с. 646–647).

В этом случает киевский летописец солидарен в оценке мужества Владимира Глебовича с переяславльским автором.

Половцы повернули от Переяславля к Римову. Горожане затворились в городе и столпились на забороле — крепостной стене. «И тако Божиимъ соудомъ летѣста двѣ городници с людми тако к ратнымъ, и на прочая гражаны наиде страх» (ПСРЛ, Т. II, с. 647–648). Автор «Слова» об этом сообщил устами князя Святослава Киевского: «Се у Римъ кричатъ подъ саблями половецкыми, а Володимиръ подъ ранами: туга и тоска сыну Глебову!»

Киевский летописец снова объясняет события провиденциализмом: «И се Богъ казня ны грѣхъ ради нашихъ, наведе на ны поганыя, не аки милоуя ихъ, но насъ казня и обращая ны к покаянью» (ПСРЛ, Т. II, с. 648).

Нет ли здесь прямого упрека, что Владимир Глебович Переяславский так и не покаялся за свой набег на Новгород-Северское княжество, а потому Господь и послал на его земли напасти? А вот новгород-северский князь Игорь Святославич, попав в половецкий плен, раскаялся в своем набеге на переяславльский город Глебов: «Азъ по достоянью моемоу восприяхъ побѣду от повеления твоего, Владыко Господи <...>. Не жаль ми есть за свою злобоу прияти ноужьная вся, ихже есмь приялъ азъ» (ПСРЛ, Т. II, с. 649).

Это *второе* осознание случившегося Игорем. Киевский летописец приводит слова покаяния князя Игоря и понимания им того, за что он наказан и страдает. В этом существенное отличие новгород-северского князя от Владимира Глебовича, и симпатия автора явно на стороне Игоря Святославича. «Избави и (его) Господь за молитвоу христьянскоу, им же мнозѣ печаловахоуть и *проливахоуть же слезы своя* за него» (ПСРЛ, Т. II, с. 649).

И, прежде всего, за слезы его супруги Ярославны, которая плакала поутру «въ Путивле на забрале». Венчанные муж и жена являют собой одно целое: «...Ни мужъ безъ жены, ни жена безъ мужа, въ Господе. Ибо какъ жена

отъ мужа, такъ и мужъ чрезъ жену; все же — отъ Бога» (1 посл. Коринф. 11:11-12). Молитва о плененном выводит из плена (просьба об этом имеется в утренних молитвах), тем более если это молитва жены о муже — одной составной о другой ради целого. Ее молитва стала решающей в Промысле об Игоре[321].

Трижды употребляет автор слово «рано» при описании «плача Ярославны», и трижды воспроизведена природа на Руси ясным днем.

Русская земля ассоциируется у автора с солнцем, светом. Половецкое поле, как земля чужая, неприветливая — с ночью, тьмою. Граница между ними — Донец, как река (или огненная река), отделяет рай от ада или земли (Клейн, с. 64–68).

Ярославна описана средь бела дня, а Игорь — во тьме. К нему, в ночь, возвращается автор. Князь держал в уме мысль о побеге со всеми своими мужами и не соглашался бежать одному: «Азъ славы дѣля нѣ бѣжахъ тогда от дроужины, и нынѣ не славнымъ поутемь не имамъ поити» (ПСРЛ, Т. II, с. 650). Эту мысль его советчики назвали неугодной Богу, поскольку возвращающиеся из похода половцы собираются избить всех пленных. И не будет тогда князю Игорю ни славы, ни жизни.

Очень эмоционально описывает летописец состояние Игоря непосредственно перед бегством, когда решается его судьба и происходит его *третье* обращение к Богу. Игорь «же вставъ ужасенъ и трепетенъ, и поклонился образоу Божию и крестоу честному, глаголя: “Господи сердцевидче! Аще спасеши мя, владыко, ты недостоинаго?!” И возмя на ся крестъ и икону, и подоима стѣноу, и лѣзе вонъ» (ПСРЛ, Т. II, с. 651).

В Древней Руси спасение Игоря из плена рассматривалось как результат помощи Бога. Сам Господь говорит в Священном Писании: «И воззавете ко Мне, и пойдете и помолитесь Мне, и Я услышу вас; и взыщите Меня и найдете, <...> и возвращу вас из плена» (Иер. 29:11-14).

В плен князь Игорь попадает Промыслом Божиим и Божиим Промыслом избавляется от него. Игорь шел за славой, но обрел бесславие — плен. Но нижней, пиковой точкой бесславия был побег (потому-то он долго на него не соглашался). А поэтому «чашу бесславия» князь должен был испить до дна и вернуться домой «неславным путем» — бегством из плена. То есть проявить смирение. В этом смысл произведения.

Решаясь на побег («неславный путь»), Игорь берет с собой крест и икону, возлагая надежду на помощь Бога! Тогда становится понятным, почему автор «Слова» указывает, что «Игореви князю Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкой на землю Рускую»: он прощен Богом после раскаяния князя в содеянном.

321 О молитве Ярославны см.: *Ужанков А. Н.* «Слово о полку Игореве» и его эпоха. — М., 2015. — С. 311–312.

Поход Игоря был из света во тьму, путь домой — из тьмы («полуночи») на свет: «Солнце светится на небеси, князь Игорь в Русской земли», — свидетельствует «Слово».

За внешними совпадениями кроется глубокий религиозный смысл. Игорь шел за победой и земной славой, а по Божьей воле получил поражение и унизительный для князя плен. В плену он проявил смирение и покаялся (начало избавления), и обрел по Божьей воле не только внешнюю, но и внутреннюю свободу. Произошло его духовное преображение. Намечается его возвращение не только как блудного сына домой, но и к простившему его Отцу Небесному[322]. В этом и кроется смысл всех испытаний и страданий, которые были посланы ему Богом.

Эта аллюзия с евангельской притчей весьма заметна в летописной повести. Княжескую власть, само княжество, честь (достаток) Игорь Святославич получил от Бога, но все потерял и погубил по гордыне своей, отправившись, по своему желанию, в поле Половецкое за славой, пренебрегая заповедями Господними. Претерпев испытания (моральные — угрызения совести, и физические — ранение и плен) и осознав свой проступок, он в молитве обращается, т. е. возвращается к своему Отцу Небесному: «Владыко Господи Боже мои, не отригни мене до конца, но яко воля твоя, Господи, тако и милость намъ, рабомъ твоимъ» (ПСРЛ, Т. II, с. 644). И как отец простил и принял своего блудного сына, так и Господь простил и принял Своего блудного сына — князя Игоря и *избавил* (именно такой глагол использует автор повести!) его от плена и помог возвратиться домой: «...*избави* и (его) Господь за молитвоу христьяньскоу» (ПСРЛ, Т. II, с. 649) и «Се же *избавление* створи Господь...» (ПСРЛ, Т. II, с. 651). Автором подразумевается не только физическое возвращение домой в свое родное Отечество — Новгород-Северское княжество, но и духовное возвращение в Отечество Небесное...

Категории «хитрость» и «художество»

(Осмысление творчества в Древней Руси)

В «Слове о полку Игореве» имеется весьма таинственная фраза: «Ни хытру, ни горазду, ни птицю горазду суда Божиа не минути». Как можно ее истолковать и как понимать ключевое в ней слово (оно стоит первым) «хытру»? Однокоренные ему слова будут «хытростъ» и «хытрець».

В современном языке слова «хитрость» и «хитрец» употребляются с явно выраженным негативным характером, подразумевающим обман и человека «себе на уме». А в древнерусском?

322 *Ужанков А. Н.* "Слово о полку Игореве". Историко-филологическое исследование. – М., 2022. – С. 385–396.

§ 1

Следует отметить, что на формирование мировоззренческих понятий в Древней Руси влияли, прежде всего, три важнейших фактора:

– православная вера, формировавшая в целом христианское мировоззрение и в частности взгляды на творчество;

– Священное Писание, связанное напрямую с верой;

– греческий язык, точнее, религиозно-философские понятия, которые адекватным образом пытались передать посредством церковнославянского языка.

Так вот, в греческом языке имеется два близких, но не тождественных понятия:

1) επίςτημη — знание, умение; может быть, наука.

Отсюда επίςτήμωυ — знающий, сведущий, опытный, разумный.

2) τεχυη — ремесло, искусство, наука; в переносном значении — хитрость, ловкость, средство в выражении и т. д.

Отсюда τεχυίτης — ремесленник, художник и τέχυήμα — искусное произведение, изобретение.

Обращает на себя внимание, что в первом случае нет производного слова, которое бы характеризовало конечный результат деятельности человека. Но επίςτημη дало название науке о познании — *эпистемологии*, которая не предусматривает конечных границ познания.

В «Диалекте» Иоанна Дамаскина, переведенной на славянский язык в XIV в., четко дифференцируются оба эти понятия[323]:

– τεχυη — что-то делаемое руками, можно сказать — рукоделие, ремесло, связанное с производством материальных вещей; искусство; грамматика, риторика и подобные науки;

– επίςτημη — есть всякое *логосное*, т. е. словесное искусство, несущее в себе идею (эйдос).

Перенесем теперь свои взоры на Русь и рассмотрим синтаксические ряды, связанные с лексемами «художьство» и «хытрость», приведенными в «Материалах для словаря древнерусского языка» И. И. Срезневского[324].

Обращает на себя внимание, что семантический ряд лексемы ***художьство*** формируется из понятий, связанных с конкретной человеческой деятельностью, имеющей конечный результат: поступок, вещь, действие, процесс и т. д.:

– *искусство* — «художьство разумения», «врачебная художьства»;

– *опытность* — «Въ мнозе лете мудрость, а в мнозе житии художьство (опыт)»;

323 *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV– XV вв. — Л., 1987. — С. 92. (У издателя памятника перевод другой. — *А. У.*)

324 *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. Т. 3. Ч. 2. — М., 1989. — Стлб. 1415–1416.

– *конкретное знание, ремесло* — «Изобрете (Богъ) всякъ путь художьства (и) дасть Иякову, отроку своему»;

– *хитрость, лукавство* — «Облецетеся въ оружие Божие, да быстe могли стати против художьства дьявола» (т. е. конкретных его козней);

– *деяние, поступок* — «Се азъ мыщу на васъ по зълъимъ художьствомъ вашимъ»;

– *худые дела* (собир.) — «Пусти тучю художьства моего на землю», «Бежахъ отъ лица художьства моего»;

– *занятие* — «Художьство и охудожьное, чувьство и чуемое», «Инемъ убо ина прозъвания некая суть... отъ своихъ художьствъ деании»;

– *ремесло* — «Всяко художьство имъ въноутрь учимо бе: жижительско и кузньчьско, тъкальчьское же и каменьно сечение и елико плетениемь имат дело»;

– *изделие* — «Сокачиискаа художьства»;

– *способ, средство;*

– *действие, сила* — «Художьством веры, святии гордость лестную разорыше»;

– *наставление* — «Сии убо такови, и сь таковы намъ глаголющее художьствы».

Человек, все это делающий, и есть «художьникъ», т. е. мастер, художник. Совершенно очевидно, что понятие ***«художьство***» соответствует греческому τεχυη — ремесло, прикладное искусство.

Рассмотрим теперь другой синтаксический ряд, раскрывающий понятие «***хытрость***», пока без примеров:

– *искусство, произведение искусства;*

– *хитрость, ухищрение; лукавство, обман.*

Эти значения присутствуют и в предыдущем семантическом ряду, что сближает два понятия, а далее идут уже дифференцирующие признаки:

– *умъ, разумъ*; *умение; знание; наука; рассуждение; толкование, объяснение; догадка; философия; достоинство, качество;* некая «*мнишьская хытрость*», отмеченная в монастырском уставе.

Заметно, что «***хытрость***» напрямую связана с мыслительным процессом, т. е. со *словом.* Это понятие более соответствует греческому επίςτημη — знание, (по)знание, умение, разумение.

Обращает на себя внимание еще одно обстоятельство: «***художьство***», т. е. мастерство, всецело зависит от личности человека, его умения, старания, человеческих качеств и т. д.

«***Хытрость***» — «мудрость ума» (искусство) зависит не столько от человека, сколько является даром свыше, от Бога, ибо сам Бог (как свидетельствует «Киево-Печерский патерик») есть «хитрецъ и промысльникъ»: «Молися Владыце Богу, доброумоу хытрьцу»; «Ис пребожествьныихъ бо ядръ хытрьцъ пришьдъ Христосъ...». Творец воспринимается как «премудрый

хитростник всего мира»[325]: «И сотвори Господь Богъ всю тварь, море и реки и скоти Своею хитростию...»[326]. В ирмосе девятой песни канона Пятидесятницы Спаситель именуется «Всехитрец».

Поскольку человек сотворен по образу и подобию Божию, то и в нем пребывает «хытрость» как дар Божий: «Соущьство бо еже по насъ святителества соуть Богоподаная словеса, еже есть божьствьныихъ писании истиньная хытрость (επίστημη)»[327].

В этом примере обращает на себя внимание связь «хытрости» со «словесами». Ее можно усилить и другими цитатами:

«Не хытрьцъ ли всего того, и слово всему положи, по нему же словеси все носиться»;

«И языци ветии, и словеса хытрьцъ, и беседы учитель»[328].

Как уже указывалось выше, русскому средневековому мировоззрению XI в. – конца XV в. были присущи теоцентрическое мировосприятие и теофания (Богооткровение) как способ познания (т. е. επίστημη) бинарного мира.

Творчество древнерусских писателей осмыслялось как Божественный акт, в котором осуществлялась синергетическая связь Бога и человека. Эту связь Бога и древнерусского писателя в определенной степени и отражает понятие «хытрость»: «Аште бо повестьныя хоштеши почитати, имаши Цесарьскыя кънигы, аште ли хытростьныя и творитвьныя, то имаши Пророкы, Иова и Притъчъника»[329].

Ни у кого не возникало сомнения, что пророчества пишутся по благодати Божией, по «хытрости».

Проявляя достойное монаху смирение, чтобы снискать Божественную благодать для написания «Жития Феодосия Печерского», преподобный Нестор отметит: «Грубъ сы и неразоумиченъ, къ симъ же, яко и не бехъ оученъ никоеи же хытрости».

А вот о преподобном Феодосии он замечает, что тот «бяше бо и книгамъ хитръ псати»[330].

Традиционно исследователи полагали, что речь в данном случае шла о переписывании книг. Однако переписыванию книг более соответствовало бы слово (понятие) «художьство» как ремесло переписчика. «Хытрость» же — Божественный дар, и здесь следует вспомнить, что преподобный Феодосий является автором нескольких посланий и «Слова о казнях Божиих», вошедших в «Повесть временных лет».

На возможность такого — творческого — понимания этого выражения указывает и «Повесть временных лет» под 6597 (1089 г.): «Преставися Иоанъ

325 *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка... — Стлб. 1430–1431.

326 Памятники литературы Древней Руси. XII век. — М., 1978. — С. 150.

327 Там же. — Стлб. 1429.

328 Там же. — Стлб. 1432.

329 Памятники литературы Древней Руси. XII век — Стлб. 1430.

330 Там же. — Стлб. 1429.

митрополитъ, бысть же Иоанъ мужь хытръ книгамъ и оучению». Именно этот митрополит Иоанн является автором службы святым Борису и Глебу.

Хотя «книжную хытрость» можно понимать и как искусство толкования Святого Писания:

«В лето 6732. Поставленъ бысть митрополитомъ в святои Софье Кыеве блаженыи Кирилъ Грьчинъ месяца вь S (6) <день> в праздник Богоявленья. Учителенъ зело и хытръ ученью божественных книгъ»[331]. Или: «Аще некто мудръ, тьи инако протолкуеть, мы противу не вещаемъ, несмь бо женьци (жнецы), но класособиратели (колособиратели), ни хитреци книгамъ»[332].

Интересно обратить внимание и на сочетания слов: «слово хытростьно» и «хытростьныи ветии».

Можно предположить, что в XI–XIV вв. «хытрость» понималась как Божественный дар словесной мудрости, словесного искусства — творчества, в то время как «художьство» — ремесло, мастерство, рукотворное искусство: «Всяк лениться учиться художьству, вси бегают рукоделия...»[333].

Однако уже в XIV в., как показывают переводы «Диоптры» Филиппа Пустынника и «Диалектики» Иоанна Дамаскина и Сербский словарь к переводу «Лествицы» Иоанна Синайского, «художьство» переводчики приравняли к «хытрости», причем, что интересно, «художьство» как книжное слово и, видимо, менее понятное объяснили в словаре «Тлькование неудобь познаваемомъ в писаныхъ речемъ» как «хытрость»[334].

То есть в «художьстве» обнаружилась и боговдохновенность, и человеческое мастерство. Но именно со второй половины XIV в. писательское творчество осмысляется как взаимодействие Божественной благодати и свободной воли человека, причем осознанное присутствие воли человека, т. е. как со-творчество с Богом[335].

Когда же на стадии эгоцентричного мировоззрения (с 40-х гг. XVII в.) литературный труд стал восприниматься как личное дело писателя, иеромонах Симеон Полоцкий употребляет относительно своего труда выражение «стихотворное художьство» — т. е. его стихотворное мастерство. Да и само понятие «художьство» все более в XVII–XVIII вв. связывается с ремеслом.

В «Книге о скудости и богатстве» И. Посошкова (закончена в 1724 г.)[336] есть целый раздел «О художестве», где под «художественными делами» мыслится всякое мастерство (с. 218), а мастерству учатся у мастеров: бывают «железные мастерства» (с. 219), и «бумазейные мастерства» (с. 225), и «красочные мастерства» (с. 226), и «иконописные мастерства» (с. 222).

331 ПСРЛ. Т. I. — М., 1997. — Стлб. 447.

332 *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка... — Стлб. 1430.

333 Цит. по: *Кусков В. В.* Эстетика идеальной жизни. — М., 2000. — С. 266–267.

334 *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV– XV вв. ... — С. 91.

335 *Ужанков А. Н.* Стадиальное развитие русской литературы XI — первой трети XVIII века. Теория литературных формаций. — М., 2008. — С. 230–251.

336 *Посошков И. Т.* Книга о скудости и богатстве. — М., 1937. Страницы указаны в тексте статьи.

Особое же почитание, если «иноземец приедет в Русь художник доброй мастерства имянитого и у нас в Руси небывалого» — ему подобает сразу дом дать и чтобы он учил учеников...

Апофеозом «художьства» (и «художника») может стать художественный образ героя В. Майкова из поэмы «Елисей, или раздраженный Вакх»:

«Меж прочими вошел в кабак детина взрачный,
Картежник, пьяница, буян, боец кулачный,
И словом, был краса тогда Ямской он всей,
Художеством ямщик, названьем Елисей»[337].

Так начинается художественная литература...

Таким образом, подводя итог сказанному, можно констатировать, что под «художьством» на Руси подразумевали рукотворное мастерство, навык, дело, ремесло, достижение мастерства; а под «хытростью» — нерукотворное словесное искусство, шире — творчество[338].

§ 2

Возвращаюсь к заданному в начале этого раздела вопросу — как же понимать фразу «Слова о полку Игореве»: «Ни хытру, ни горазду, ни птицю горазду суда Божиа не минути»?

Если «хытрость» — это творчество, а «хытрець» — это творец, тогда древнерусский текст можно было бы перевести так: «Ни творцу, ни умельцу, ни пытливому разумом Суда Божьего не миновать!»

Здесь принята конъектура: слово *птицю* (птица/у) заменено на *пытцю* (пытливому человеку), а слово *горазд* (умелец) в разговорной лексике сохранилось до сих пор.

Иными словами, автор «Слова о полку Игореве» подчеркивает, что никому: ни творцу, ни художнику-умельцу, ни разумному Божьего Суда не миновать! Можно эту фразу перевести и по-другому: ни умному, ни разумному, ни чрезмерно пытливому Суда Божьего не миновать!

337 Русская поэзия XVIII в. БВЛ. — М., 1972. — С. 210.

338 Ср.: *Былинин В. К.* «Художьство»: изображение зодчего в древнерусской литературе // Древнерусская литература. Изображение общества. — М., 1991. — С. 118–154.

Сознание и самосознание древнерусских писателей XI – первой трети XVIII в.

§ 1

Древнерусский православный книжник, человек церковный или мирской, руководствовался в своей жизни Святым Писанием – Библией, и Святым Преданием – трудами святых отцов Церкви. Тем более если это творческая личность и тем более если он жил в монастыре.

Как уже отмечалось выше, сознание древнерусского книжника XI–XII вв. было религиозно-символическим. Мир и человеческие поступки осмыслялись только через призму Святого Писания и его толкований святыми отцами Церкви (раз святой, то и его толкования Боговдохновенны!).

«В святоотеческой литературе существует традиция, согласно которой *человеческое творчество и самые творческие способности рассматриваются в связи с проблемой богоподобия* и представляются как особый божественный дар и вместе с тем задание человеку по предвечному изволению Божию (Григорий Нисский, Феодорит Кирский, Василий Селевкийский, Анастасий Синаит, Фотий Константинопольский, Иоанн Дамаскин, Григорий Палама). Этот дар и одновременно долг дается человеку как свобода воли, помимо его желания или нежелания, как печать богоподобия. Человек, утверждал, например, Анастасий Синаит, – творец и демиург по образу Бога, Творца и Демиурга (89-й вопрос «Вопросоответов»). Творящий человек, таким образом, в определенной мере подражает своему Творцу, как образ Первообразу (Фотий Константинопольский)[339].

Сотворенный по образу и подобию Творца человек изначально «предназначался к *духовному совершенству* (выделено мной. – *А. У.*) – к благодатному пребыванию в общении с Богом в условиях райской жизни»[340]. Не случайно, что *первое* ***со-творчество*** Адама Богу было в поименовании всех животных и предметов (Быт.1:19-20). Причем, что важно отметить, «въ начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Богъ. Оно было въ начале у Бога: все чрезъ Него начало быть» (Иоанн 1:1-2). То есть Творец-Бог и Слово (Логос) неразрывны в свой сути, тому доказательство – Иисус Христос – воплощенное Слово.

Творец-Бог воплощал слово-идею во всех других своих видимых творениях. Адам, именуя (называя) их, угадывал (точнее, указывал) в нареченном имени эту «идею вещи»[341]. Он «всматривается во внутреннюю сущность каждого творения, каждого животного, каждой вещи, всматривается и угадывает самое существенное в них. Своим словом, находимым в каком-то непостижи-

339 *Левшун Л. В.* История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. – Минск, 2001. – С. 38.

340 *Священник Михаил.* Православный взгляд на творчество. – М., 1997. – С. 4.

341 См.: *Камчатнов А. М.* История и герменевтика славянской Библии. – М., 1998. – С. 76–78.

мом процессе творчества имени, он прочитывает внутреннюю умопостигаемую криптограмму всякого бытия... Адаму дано было узреть неизреченное строение, носимое в себе каждым животным»[342].

Это первое *словесное* ***со-творчество*** человека Богу. Оно стало возможным при духовном совершенстве Адама.

«Когда же в гордом вожделении стать, “как боги”, прародители вкусили плод от запретного древа, то тотчас же они (как вышедшие из смиренного послушания Богу) утратили благодатную духовность и стали людьми плотскими. У пребывающего “в благодати Божией” человека, тело есть храм живущего в нем Святого Духа (Деян.13:43; ср.: 1 Кор.6:19). Но как только человек лишается благодати, так и становится плотским человеком — рабом своего тела; тогда в нем закрываются духовные очи — очи любви, чистоты и святости, а открывается зрение плотское — “похоть очей” (1 Ин. 2:16)»[343]. «И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания» (Быт.3:7).

Здесь мы сталкиваемся *с другим видом творчества* — уже материальным — рукодельным ремеслом («*художеством*»), обусловленным «ниспадением личности в плотское состояние». С этого сшитого из смоковных листьев опоясания «началось в человечестве искусство» (с. 4).

Потомкам изгнанных из Рая прародителей предстоял длительный путь возвращения к Отцу Небесному через обожение, т. е. восстановление долгим и тяжелым трудом утраченной Божественной благодати через крещение и усвоение христианского (евангельского) учения.

Руководством для праведной жизни стали Новозаветные книги, труды святых отцов церкви и «душеполезное чтение» — творения древнерусских писателей, имеющие учительный характер. Хочу здесь отметить, что практически *через все* древнерусские произведения, вплоть до 40-х гг. XVII в., проходит тема ***спасения души***.

Мы подошли *к еще одному виду творчества* — искусству жить.

«...Человек, принявший верное направление в искусстве жить, смиренно осуществляет праведную, по-Божьи жизнь, приближающую его к Богу; тогда как гордо и нечестиво живущий, шествует широкой дорогой вседозволенности и направляется (и приближается!) к князю тьмы — диаволу» (с. 15). *Высшее проявление искусства жить — достижение святости.*

«Печать принятого человеком направления в искусстве жить накладывается» (с. 15) и на его житейские дела, поступки и, конечно же, словесное творчество.

Чем совершеннее (благодатнее) жизнь человека, тем большее смирение в трудах его[344]. А труд его — не славы ради мира сего (личной славы), но во сла-

342 *Арх. Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. — М., 1996. — С. 197–198.

343 *Священник Михаил*. Православный взгляд на творчество... — С. 4. Далее при ссылках на это сочинение страницы приводятся в тексте.

344 Ср: *Священник Михаил*. Православный взгляд на творчество... — С. 15.

ву Божию: «И все, что вы делаете, *словом* или *делом*, все делайте во имя Господа Иисуса Христа... И все, что вы делаете, делайте от души, как для Господа, а не для человеков, ... ибо вы служите Господу Христу» (Колос. 3:17, 23) (выделено мной. — *А. У.*).

Я привел исходное положение в осознании древнерусскими «списателями» своего труда. Хочу напомнить, что практически все известные нам древнерусские авторы XI–XII вв. — монахи, т. е. в искусстве жить избрали «ангельский путь» совершенствования, отказавшись от «славы и богатств мира сего» ради духовного служения Богу. Уместно здесь заметить, что «человек начинает творить лишь со времени приобретения навыка духовного господства над плотью, над материальностью мира, поскольку *непременным условием всякого творчества есть свобода творящего духа над материальным творением*» (с. 27).

Поэтому монашеское духовное делание есть освобождение духа от всего мирского, есть «процесс становление человека в творца» (с. 27). И чем больше *свобода духа*, тем сильнее *талант*, воспринимаемый как Богом данный и употребляемый во славу Божию, по словам апостола Павла: «Что делаете, все делайте в славу Божию» (1 Кор.10:31).

«Человек ответственен перед Создавшим его за реализацию этого творческого дара, этого предвечного божественного о нем замысла. Страшный суд будет судить именно о том, как и насколько человек осуществил в земной жизни свое творческое назначение»[345].

«Полнота же духовной свободы достигается только жизнью в Боге, ... жизнью, к которой стремятся монахи (и святители из монахов). Но поскольку Бог есть Дух, то только облагодатствованный Святым Духом человек обретает необходимую для творчества свободу духа, по сказанному: “где Дух Господень, там свобода” (2 Кор.3:17; ср.: Ин.4:24; 1 Ин.4:8; 1 Кор.8:3)» (с. 28).

Характерны в этом плане слова преподобного (обратите внимание: *преподобного*, т. е. уподобившегося своей жизнью Богу!) священноинока Епифания Премудрого: «Сего ради прекланяю колене мои ко Отцю Господа нашего Иисуса Христа, от Него же “всяко дание благо и всяк даръ свершен свыше есть сходя”, и Превечному руце простираю безначальному Сыну Божию и Слову, искыи Дародавца, призываю Господа нашего Иисуса Христа, от Негоже и “Им же вся быша”, и “вся Тем быша, без Него же не бысть ничтоже, еже бысть”.Тъй бо рече: “Без Мене не можете творити ничтоже” (Ин. 18:5). “Просите и дасться вам”. Прошю же, да ми подасть благодать и “даръ Святаго Духа”» (Деян. 2:38)[346].

По сути дела, преподобный Епифаний выразил, используя цитаты Святого Писания, точку зрения *всех* предшествовавших ему древнерусских тружеников слова.

345 *Левшун Л. В.* История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. ... — С. 208.

346 Святитель Стефан Пермский. — СПб., 1995. — С. 52.

Творчество князя Владимира Мономаха не есть исключение из этого правила, ибо княжеское служение — это мирское служение Богу, а его «Поучение» написано не «славы ради мира сего» (об этом свидетельствует его единственный экземпляр, включенный в летописный свод, составленный в Выдубицком, его ктиторском монастыре), а как самооценка своих деяний (поскольку княжеская власть от Бога, то и отвечать ему за свои дела пред Богом), направленная на Страшный суд: «На Страшном суде без обвинителей обличаюсь...»[347] (см. третью главу).

По сути дела, в древнерусских произведениях предпринята «попытка представить (воспроизвести и передать) ... непостижимое содержание образа Божия, имеющегося в человеке, а также попытка наметить и указать средства к достижению богоподобия, во всей полноте его божественных совершенств» (с. 21).

Словесное средневековое произведение создается не по хотению автора (многие из них особо подчеркивают это), но по послушанию, т. е. *по смирению* (преподобные Нестор и Епифаний Премудрый), «соизволением и вдохновением Духа Божия» (с. 27), пребывающим в человеке по его молитве и праведной жизни, исполненной любви.

И поскольку, «согласно святоотеческому учению, истинное творчество (или творчество в собственном смысле) есть совместное с Богом действие человеческого духа, богодействие, теургия — продолжение дела Божия»[348], то монахи-списатели обращаются в самом начале творения с просьбой к Богу о благословении («Господи, Благослови!») и молитвой, как это сделал *преподобный* Нестор: «Владыко Господи, Вседержителю, створивый небо и землю и вься, яже на ней, Ты и ныне сы, Владыко, призри на смирение мое (присутствует указание на отсечение собственной воли) и подай же разумъ сердцю моему, да съповедь оканьный азъ всемъ послушающимъ жития и мучения святу страстотерпцю Бориса и Глеба. Но, о Владыко, веси грубость и неразумие сердца моего, но надеюся твоему милосердию и молитвы ради святою мученику Бориса и Глеба»[349].

Нельзя согласиться с утверждением Д. С. Лихачёва и его сторонников, что мы имеем дело с «устоявшейся формулой», «литературным этикетом»[350], т. е. шаблонным, слабо осознанным использованием литературного клише. Если принять подобное мнение, то тогда и церковную службу (литургию) следует также рассматривать как «литературный этикет», отрицая святое Таинство Евхаристии.

С молитвенного обращения начинает и свои поучения и торжественные слова епископ Туровский Кирилл: «Приди ныня Духомь, священый пророче Захария, начаток слову дая нам от своих прорицаний о възнесении на небеса

347 *Ужанков А. Н.* «Совестные книги» Древней Руси (Русское летописание и Страшный суд) // Россия XXI. — 1999. — № 4. — С. 138–177.

348 *Левшун Л. В.* История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. — Минск, 2001. — С. 39.

349 *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. — Пг., 1916. — С. 1.

350 Трудно назвать боговдохновенную молитву, т. е. общение с Богом, «устоявшейся формулой», а тем более «литературным этикетом»!

Господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа»[351]. «...Ничто же бо от своего ума сде въписано, нъ прошю от Бога дара слову на прославление Святыя Троица; глаголемъ бо: Отвьрзи уста своя и напълню я»[352].

Благодатным источником для творчества книжника служит Святое Евангелие: «Нъ не от своего сердца сия изношю словеса — в души бо грешьне ни дело доро, ни слово польծьно ражаеться, — нъ творим повесть, въземлюще от святаго Еваньгелия, почтенаго нам ныня от Иоана Феолога, самовидьця Христовых чюдес»[353].

«Мы бо слову несмь творцы, но пророческихъ и апостольскихъ возследующе глаголъ ... творимъ повесть, вземлюще отъ св. Евангелия»[354].

Основная добродетель пишущего — смирение, отвержение собственной воли, умаление собственных сил (не *достоинств* — их априори не существует для религиозного сознания!) по совести, ибо: «В лукавую душу не войдет премудрость, и не будет обитать в теле, порабощенном греху. Ибо Святой Дух премудрости удалится от лукавства, и уклонится от неразумных умствований... Источник премудрости — слова Бога Всевышнего, и шествие ее — вечные заповеди» (Прем. 1:4-5; Сир. 1:5).

Потому-то и простой монах Нестор, и епископ Кирилл Туровский проявляют смирение в трудах своих: «Како дерезну азъ оканьный похвалити ваю, грубый си, неразумный? Елико бо аще изреку, не могу достойно похвалити. Нъ что реку или что възглаголю?»[355] — вопрошает киево-печерский монах.

Те же самоуничижение и смирение присутствуют и в сочинениях владыки Кирилла: «Мы же нищи есмы словом и мутни умом, не имуще огня Святаго Духа на слажение душеполезных словес; обаче любьве деля сущая (а любовь есть Бог! — *А. У.*)[356] со мною братья мало нечто скажем о поновьленьи въскресения Христова»[357].

Поскольку в литературе XI–XIV вв. к Слову относились как к Логосу (Богоданность Слова), воспринимали его умом (духовной сущностью), то и написанное сакральным церковно-славянским языком воспринимали как Истину (Истина есть Бог). Отсюда частое употребление авторами утверждения «въ истинну рку...» «и изъявлю вамъ истинну»[358].

По сути, древнерусские авторы следуют высказанной в Псалтыри доктрине: «Вымыслы человеческие ненавижу, закон Твой люблю» (Пс. 118:113).

351 ТОДРЛ. — М.–Л., 1958. — Т. 15. — С. 340.

352 Там же. — С. 344.

353 Там же. — С. 336.

354 Там же. — С. 336; *Орлов А. С.* Владимир Мономах. — М., 1946. — С. 119.

355 *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им... — С. 25.

356 «Поскольку Бог Творец создал человека по Своему — то есть творческому — образу и подобию, и потому человек обязан быть творцом; поскольку Бог есть Дух и Бог есть Любовь. то и истинная *творческая богоподобная деятельность человека должна быть только в духе и любви* перед лицом смерти, вечности и Бога...». См.: *Левшун Л. В.* История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. ... — С. 39.

357 ТОДРЛ. — М.–Л., 1957. — Т. 13. — С. 415.

358 См.: *Конявская Е. Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника (XI — середина XV в.). — М., 2000. — С. 177, см. также с. 78–80, 163.

Читатель верит автору, автор верит читателю, что тот правильно поймет написанное (для этого нужен такой же путь домостроительства: по Благодати написанное, по Благодати же будет воспринято и понято) и его не осудит: «Нъ молю вашю, братие, любовь; не зазрите ми грубости, ничто же бо от своего ума сде въписано», — замечает Кирилл Туровский[359].

«Нъ послушайте, братие, съ всякымъ прилежаниемь и не зазрите грубости моеи», — просит преподобный Нестор. «Молю же вы и почитающа, да любве ради Божия въспоминаите мя и глаголите: “Боже, молитвами преблаженую страстотерпцю Бориса и Глеба, очисти грехы списавшаго си”»[360].

Даже переписчик Святого Евангелия смиренно обращается к читателям: «А исправяче чьтете, блазнь бо не хотию написане (т. е. не по *собственной воле*, не по *своему желанию*), нъ дияволею пакостию»[361]. Здесь очень важен подчеркнутый автором аспект смирения: ошибки в переписанный текст вкрались *помимо его воли*, дьявольскими кознями. Его собственная воля, это даже не вызывает сомнения, направлена на спасение души, иначе бы он не взялся за тяжелый и ответственный труд переписывания Евангелия.

Такой же подход к творчеству — по Благодати — присутствует и в памятниках XIII в., например, в «Житии Авраамия Смоленского». Его автор, монах Ефрем, в начале труда о Божием подвижнике преподобном Аврааме просит Господа: «И се преже написаниа молю ти ся, Господи Исусе Христе Сыне Божий, молитвами Пресвятыя и Пречистыа Девы Матере и всехъ небесныхъ силъ, и всехъ святыхъ молбами, и *дай же ми разумъ, просвещенъ Божиею Благодатью*, подаждь мне худому и грешнеишу паче всехъ светлый подвигъ житиа и терпениа начати, еже о житьи блаженаго Аврамиа, бывшаго игумена монастыря сего Святыя Владычица нашея Богородица, его же день успениа ныне празднующи память чтемъ»[362].

То же молитвенное обращение присутствует и в «Повести о житии и о храбрости благовернаго и великаго князя Александра»: «О Господе нашемъ Исусе Христе, Сыне Божии. Азъ худый и многогрешный, мало съмысля, покушаюся писати житие святого князя Александра... Но яко же Приточникъ рече: В злохытру душю не внидеть премудрость: на вышнихъ бо краих есть, посреди стезь стояше, при вратех же сильных приседит. Аще и грубъ есмь, но молитвою святыа Богородица и поспешениемь святого князя Александра начатокъ положю»[363].

По моим исследованиям, «Повесть о житии Александра Невского» создал митрополит Кирилл[364]. Как видим, владыка в предпосланных основному тексту словах полностью отразил представление о писательском творчестве,

359 ТОДРЛ. — Т. 15. — С. 344.

360 *Абрамович Д. М.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им... — С. 23, 26.

361 Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Вып. 6. — Л., 1984. — С. 136.

362 «Житие Авраамия Смоленского» // ПЛДР. XIII век. — М., 1981. — С. 66.

363 *Бегунов Ю. Н.* Памятник русской литературы XIII века «Слово о погибели Русской земли». — Л., 1965. — С. 159–160.

364 *Ужанков А. Н.* «Летописец Даниила Галицкого» // Ужанков А. Н. Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII вв. — М., 2009. — С. 287–422.

присущее предыдущим векам. Самое главное — в момент творчества *отсечение собственной воли!*

Инок Ефрем, завершая написание «Жития Авраамия Смоленского», молит Господа: «И мое же худое грешнаго и недостойнаго раба Твоего Ефрема моление умиленое, Господи Исусе Христе, приими и помилуй, и не отлучи мене лика преподобныхъ. <...> Направи же и научи мя, Господи, творити волю Твою, и посли Благодать в помощь рабу Твоему, да всегда, тобою съхраняемъ, избавляюся отъ всехъ нападений вражьихъ»[365].

Итак, *писательское творчество* в XI в. — первой половине XIV в. *воспринималось* писателями и, что существенно, читателями *как Божественный акт*: творения создаются по Благодати Святого Духа (при авторском смирении), а человеческая воля проявляется в устроении (творении) жизни по заповедям Божиим. Чем праведнее жизнь, тем больше *свобода духа*, тем истиннее сочинение.

Таким же было ощущение творения и у древнерусского иконописца, который «не мог помыслить себя собственником» иконы, «ибо не считал себя и создателем, творцом в полном смысле слова. В собственном сознании (и в сознании окружающих) он ощущал себя лишь исполнителем Высшей воли, смиренно исполняющим предначертанное Богом Духом Святым. Именно Бог был АВТОРОМ “Троицы”, но не преподобный Андрей — эта идея жила и в художнике как сама собою разумеющаяся. Художник растворялся в воле Всевышнего. Молитвенный подвиг... оказывался необходимым именно ради полноты приятия Духа. Дух Святой действует и творит через художника, и тем полнее, чем полнее может принять Его в себя иконописец. Произведение религиозного искусства, таким образом, тем совершеннее, чем менее присутствует в нем САМОСТЬ художника»[366].

Отнюдь не случайно, что подавляющее большинство древнерусских писателей этого периода за свою праведную жизнь удостоено святости: митрополит Иларион Киевский, игумен Феодосий Печерский, епископ Кирилл Туровский, епископ Серапион Владимирский, князь Владимир Мономах и многие другие. А преподобный Нестор канонизирован за свои писательские труды! Писатель-святой — это вообще удивительно! Но если внимательно разобраться, то получится, что в большей части ***древнерусская литература*** домосковского периода и отчасти Московского ***является по своей сути святоотеческой***, и ее нельзя изучать, используя приемы, применяемые для литературы Нового времени.

365 «Житие Авраамия Смоленского»... — С. 100.

366 *Дунаев М. М.* Своеобразие русской религиозной живописи. Очерки русской культуры XII–XX вв. — М., 1997. — С. 94–95.

§ 2

Заметные изменения в сознании писателей и самоосознании своего труда намечаются во второй половине XIV–XV вв.: наблюдается *конъюнкция свободы духа и свободы воли человека*.

Это период восстановления сакральности церковно-славянского языка, это осмысление Святой Руси, это новое осмысление Богоспасительного пути, проложенного последователями исихазма.

Нас интересует та сторона учения Григория Паламы, которая разъясняет взаимодействие Божественной Благодати и *свободной воли* человека, т. е. святоотеческой концепции «синергии».

«Сущность Бога непознаваема, но Бог не тождествен Своей сущности, поскольку существует не только в Себе, но и ad extra. И это существование Бога, обращенное вовне, есть не что иное, как Божественная воля или Божественная энергия. Будучи отличной от сущности, энергия в то же время неотделима от нее, и в каждом ее проявлении присутствует весь Бог, единый и неделимый»[367].

В антропологическом учении Григория Паламы значительное место занимает проблема творчества в соединении с Богоподобием человека. Оно, прежде всего, выражается в способности творить.

«Дар творчества, по глубокому убеждению Солунского архиепископа, выделяет человека из всего мироздания и предопределяет ему в нем особое место. “Можно было бы, — пишет он, — со многими другими сказать, что и троическое строение нашего сознания показывает, что мы больше, чем ангелы, созданы по образу Божию. И не только потому, что оно троическое, но и потому, что оно превосходит всякий вид знания. В самом деле, мы только одни из всех созданий имеем, кроме ума и рассудка, еще и чувства. То, что естественно соединено с рассудком, открывает разнообразное множество искусств, наук и знаний: земледелие, строительство домов, творчество вещей из ничего, — разумеется, не из совершенного небытия, ибо это уже дело Божие, — но все остальное дано людям...”»[368].

«Раскрывая троическое содержание души человека как “души умной, логосной и духовной”, Григорий Палама вновь подчеркивает, что человек больше всех других существ сотворен по образу Святой Троицы, которая есть Ум, Логос и Дух» (с. 65).

(Такое толкование подобия человека Святой Троице мы найдем позднее в творчестве Ермолая-Еразма, в частности, в его знаменитой «Повести о Петре и Февронии Муромских»).

---

367 *Протоиерей Игорь Экономцев*. Исихазм и восточнославянское Возрождение // Богословские труды. — Т. 29. — М., 1989. — С. 63. Далее страницы указаны в тексте монографии.

368 *Протоиерей Игорь Экономцев*. Исихазм и восточнославянское Возрождение. — С. 65.

«Творческое познание всегда богостремительно, оно не может удовлетвориться бесконечностью относительных истин, ему нужен абсолют. Лествица Логосного восхождения ведет к Богу» (с. 65).

Поэтому творчество имеет трансцендентный смысл. Но у человека греховного оно требует значительных сил, прежде всего духовных.

«Призванный Богом к творчеству, человек не в состоянии самостоятельно, без помощи Божией, совершить творческий подвиг, имеющий космическое значение» (с. 65). И поэтому Господь посылает Благодать свою посредством Святого Духа. «И мы преподаем к Святому духу, Благодати просящи — слово во отверъзение уст наших, иже не вредит душя, но веселит. Аще ли дасть Святый Дух глаголати, яко хощем, то действо — не мое управление, но твоя молитва», — отмечает безымянный автор в письме из «Слова о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича»[369].

Человек должен стремиться к получению Благодати, направляя к тому свою волю. В этом проявляется свобода выбора человека, т. е. искусство жить, проявляющееся в стремлении к святости, «в добровольном подчинении высшей творческой промыслительной воле свободно осуществить в своем творчестве свое *возможно более полное личное нравственное совершенство и усовершенствовать других*. Так человек способствует не только личному своему обожению, но и обожению всего человечества, всего мира»[370].

По Своей милости и любви к человеку Господь дает ему значительно больше, чем тот в состоянии принять. Поэтому, по мнению Григория Паламы, каждый человек есть избранник Божий, «люди различаются лишь разнообразием харизматических даров, талантов, а также способностью и готовностью принять Божественную благодать» (с. 66).

Наиболее подготовлены к ее восприятию те, кто «стремится к изменению по благодати Христовой образа жизни» (с. 67).

Такой путь — от осознания своей человеческой греховности, через очищение, по молитвам чтущих (читающих и почитающих!) житие, к восприятию Божественной Благодати — приводит в своем предисловии к «Житию Стефана Пермского» преподобный Епифаний: «Но молю вы ся, боголюбци, дадите ми простыню (прощение) и молитвуйте о мне, азъ бо есмь умомь грубъ, и словом невжа, худ имея разум и промыслъ вредоуменъ... Но надеюся на Бога всемилостивого и всемогущаго, “От Него же вся возможна суть”. Иже даеть нам милость Свою благодатию, и молюся Ему, преже прося у Него словаа потребна, аще дает ми “слово надобно въ отверзение устъ моихъ”, якоже древле Исайя пророкъ рече: “Господь дасть ми языкъ сказаниа ведати, внегда подобает ми рещи слово”. <...> Темъ отверзу уста моя, и наполнятся духом, и слово отригну (произнесу). И глаголю азъ: “Господи, устне мои отверзеши, и уста моя възвестят хвалу твою” <...> И молюся Святей Троице, единосущней, неразделимей, прошю дара: да ми послет благодать Свою в помощь мою, да ми

369 *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV вв. — Л., 1987. — С. 89.

370 *Левшун Л. В.* История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. ... — С. 208–209.

подаст слово твердо, разумно и простнанно, да ми въздвигнет умъ мой, отягченый унынием и дебелством плотным, да ми очистить сердце мое, оструплeноe многими струпы душевных вредов и телесных страстей, яко да бых възмоглъ мало нечто написати и похвалити добляго Стефана, проповедника вере... Да аще Господь подасть!»[371].

«Святоотеческая иконология получила в учении Паламы еще одно мощное подтверждение. Сквозной символизм и типологизм христианского художества и образа в нем был развит св. Григорием до его мыслимого предела, когда человеческое творчество, служение, обожение, богопознание, преображение, спасение предстали как разные стороны одного и того же процесса со-творчества человека и Бога. Произнесение слова и написание его на хартии стало восприниматься как символическое отображение Боговоплощения: невидимое слово, как и Слово Божие до вочеловечения, становится осязаемым и видимым после его произнесения и написания, как и Слово, воплотившееся в тело человеческое. Так что при каждом произносимом слове, при каждом начертываемом "писалом человеческим" письменном знаке символически отображаются и напоминаются духу человеческому таинство Боговоплощения. Это — апофеоз символического реализма»[372], т. е., используя применяемую в работе терминологию, господство религиозно-прагматического метода познания-отражения в рамках объективно-идеалистического мышления.

Конец XV в. — 30-е гг. XVII в. — это *проявление* разумного, т. е. *рассудочного начала* в творчестве писателей. Неслучайно это время господства публицистики, где наиболее зримо проявляется и авторская позиция, и логические приемы (индукция — у Курбского), и рассуждения, и, наконец, вымысел.

Писатель предпочитает отстаивать свою личную точку зрения, нежели истину. Писатель становится советчиком, а не учителем. В произведениях доминирует «естественный разум», темы мирской жизни.

Эти обстоятельства дали возможность заметить преподобному Нилу Сорскому: «Суть бо писания многа, но не вся Божественна суть»[373]. То есть не все сочинения осмысляются монахами, писателями и читателями уже как Боговдохновенные.

Поэтому писателям приходится и оправдываться, описывая не духовный подвиг святого, а мирские дела князя: «Благоволение убо моего сердца и молитва еже к Богу, и сведител ми есть о семъ Богъ, яко же не лжу»[374].

Преподобный Иосиф Волоцкий писал в «Просветителе» «о двух способах познания истины: духовном и естественном. Первый — ординарное От-

371 Святитель Стефан Пермский. — СПб., 1995. — С. 52–54.

372 *Левшун Л. В.* История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. ... — С. 209.

373 Цит. по: Очерки русской культуры XVI века. — М., 1977. — С. 133.

374 ПЛДР. Вторая половина XV в. — М., 1982. — С. 302.

кровение, второй является собственно человеческим, хотя и несовершенным, но не бесполезным в богопознании»[375].

Андрей Курбский также различает *две части ума* — зрительную (созерцательную, помышляющую о Боге) и делательную (управляющую человеком): «Ум человеческий мудрые разделяют на две части. Одну из них называют зрительной (созерцательной), ибо она не имеет отношения к чувствам, но лишь помышляет о Боге, мечтает о бесплотных силах... А другую часть, которая стоит ближе к чувствам и сердечным помыслам, приносимым послами внутренних чувств, называют деятельной; эта часть ума рассуждает и управляет (человеком) и дело производить повелевает». То есть он выделяет «мысленный *ум*» и «естественный *разум*». «Мысленной же жизни и разумной свойственно движение вольное и самовластное по естеству; по этой причине человек самовластен по естеству и волю свою приобретает естественным путем»[376].

Пишущий по воле своей и «хотению» дает и собственную оценку деяний помазанника Божия — царя (как князь Андрей Курбский), вносит в мирские сочинения «оправданный» (с идеологической точки зрения) вымысел (Иван Пересветов).

Прежде была совершенно иная установка, выраженная в словах старцев преподобному Епифанию Премудрому: «Яко же бо нелепо и не подобает житиа нечестивых пытати и писати, сице не подобает житиа святых мужъ оставляти, и не писати и млъчанию предати, и в забытие положити»[377]. Но эти изменения в отношении к предмету изображения касаются мирской литературы, пребывающей в стадии становления. В творчестве агиографа сохраняется прежний подход, ибо говорит он о следовании святым путем Христовым, т. е. об Истине.

Так, только по принуждению архиепископа Геннадия, т. е. по послушанию, отец Досифей берется за «Житие преподобных Зосимы и Савватия Соловецких», о чем он дважды сообщает: «Ведомо вамъ буди о семъ, понужену ми сущу архиепископом новгородским Геннадиемъ, по летехъ же некыхъ и азъ понудихъ себе на дело се»[378]. Ниже еще раз говорится об этом. Интересна и еще одна деталь — о привлечении к написанию жития митрополита Спиридона и оценка его участия архиепископом Геннадием, переданная отцом Досифеем: «Сия же везохъ ко архиепископу Геннадию, онъ же почетъ и похвали зело, и начатъ блажити мя, глаголя: “Како ты, брате, селико имый разума, и отрицаешися святыхъ жития писати? Се воистину добро!” И рекохъ ему: “Прости мя, владыко святыи, не мое се творение!” И поведахъ вся по ряду, како и от кого сотворена суть. Онъ же рече ми: “Благословенъ ты от Бога, чадо, яко такова благоразумна мужа обрете! Сий человекъ в нынешняя роды беаше столпъ цер-

375 *Галактионов А. А., Никандров П. Ф.* Русская философия XI–XIX вв. — Л., 1989. — С. 52.

376 Цит. по: *Галактионов А. А., Никандров П. Ф.* Русская философия XI–XIX вв... — С. 54.

377 *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. — М., 1998. — С. 286.

378 *Минеева С.* Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.) Т. II. Тексты. — М., 2001. — С. 106.

ковныи, понеже измлада извыче Священная Писания, и чюденъ бяше старець житиемъ...”»[379].

По сути, в его собственном житии и творении митрополита Спиридона нашло по-прежнему отражение ***синергии*** творчества.

Предшествующую традицию «творческого со-служения Творцу» выражает виленский проповедник Стефан Зизаний: «Абысмо не показали свои слова, кажучи в церкви. Если свои мовлю, нашто ж мовлю, а если Божии оповедаю, то от Духа Святаго ознаймую, — приймите тую науку»[380].

§ 3

Мы подошли к последнему из рассматриваемых в этой монографии периодов — *переходному* от средневековой литературы к литературе Нового времени, длившемуся с 40-х гг. XVII в. по 30-е гг. XVIII в. включительно, в продолжение которого происходила дальнейшая секуляризации сознания и зарождалась светская литература.

Этот период ознаменовался историософским спором «ревнителей старого благочестия» — традиционалистов во главе с протопопом Аввакумом, и европоцентристов, насаждавших в России культуру барокко. Самым ярким ее представителем был Симеон Полоцкий. А. М. Панченко назвал его «первым русским поэтом-профессионалом, первым литератором в современном смысле этого слова». По мнению ученого, «он олицетворяет собою тот тип писателя, который господствовал в России кануна преобразований и еще удержался в петровскую эпоху»[381], т. е. является типичным представителем (точнее сказать, воспитателем типичных представителей) рассматриваемой нами литературной формации. Стало быть, достаточно рассмотреть (в рамках раздела книги) взгляды этих двух культурных антагонистов на писательский труд, чтобы составить представление по исследуемому вопросу для целого периода[382].

Для поборников старины происходившие изменения в Церкви явились свидетельством приближающегося Страшного суда (по некоторым расчетам, сделанным еще при царе Михаиле Федоровиче, его ожидали в 1666 г.), поэтому и настроение у них было «близкое к апокалипсическому отчаянию». В своих сочинениях они даже создали «характерный тип» поборника христианства — «мученика, страдальца»[383]. К нему относятся и сожженный в Пустозерске протопоп Аввакум, и заморенная голодом в боровской земляной тюрьме

379 Там же. — С. 109.

380 *Левшун Л. В.* История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. ... — С. 45–46.

381 *Панченко А. М.* Истоки русской поэзии // Панченко А. М. Русская история и культура. — СПб., 1999. — С. 280.

382 На самом деле еще можно сопоставить взгляды Симеона Полоцкого и Епифания Славинецкого или их последователей Сильвестра Медведева и инока Евфимия — сторонников двух противоборствующих направлений: латинствующих (Симеон Полоцкий и Сильвестр Медведев) и грекофилов (Епифаний Славинецкий и инок Евфимий), о которых вкратце все же будет сказано ниже.

383 *Панченко А. М.* Переход от древней русской литературы к новой // Панченко А. М. Русская история и культура. — СПб., 1999. — С. 299.

боярыня Морозова, и пострадавшая вместе с ней ее младшая сестра княгиня Евдокия Урусова.

В письмах княгини Евдокии, направленных из заточения дочерям, «буквально каждая фраза начинается междометием “ох!”. Была в то время устойчивая стилистическая формула: “Ох, ох! Увы, увы! Горе, горе!” (Она характерна и для сочинений протопопа Аввакума. — *А. У.*). Это восклицание можно взять эпиграфом и к жизни традиционалистов, и к произведениям, вышедшим из-под их пера. Именно такова их ментальность», — замечает А. М. Панченко.

«Творцы и потребители европеизированной культуры, напротив, ощущали себя *счастливыми обладателями истины* (выделено мной. — *А. У.*). “Радость” и “веселие” — вот ключевые слова их писаний. Из культуры барокко они брали лишь образцы христианского оптимизма»[384].

«Отчаяние традиционалистов и самодовольная радость западников соответствует реальному соотношению сил в культуре переходного периода. Победа последних была обеспечена, в частности, потому, что их всею мощью поддерживало государство. Но традиционалисты не сдали позиции без борьбы; барочному “знанию” они противопоставили свое “знание”, которое осознавали как непреходящую ценность. Смысл главного спора эпохи и состоял в столкновении различных духовных ценностей. <...> В том, что официальная Россия (прежде всего двор и правящая верхушка) стала перенимать европейское барокко, традиционалисты усматривали прямое вероотступничество. “Выпросил у Бога светлую Россию сатана, — писал Аввакум, — да же очервленит ю кровию мученическою”. Это казалось им попранием отеческих заветов, покушением на национальную историю»[385].

В сентябре 1667 г. соловецкие монахи писали царю Алексею Михайловичу в челобитной: «Многие иноземцы посмехаютца нам и говорят, бутто мы ... веры по се время не знали, а будет и знали, то ныне заблудили, потому что де ваши книги переменены по новому и с прежними вашими книгами, кои при прежних царех были, нынешние книги ни в чем не сходятца, и нам, государь, противу их ругательства ответу дать нечево, потому что они нас укоряют делом... Не вели, государь, тем новым учителем ... истинную нашу Православную веру ... изменити, чтобы нам ... тою новою верою прародителей твоих государевых и святых не посрамить, а иноземцам и наемником ...впредь дерзновения не подати»[386].

Характерно, что и «адепт барочной культуры» Сильвестр Медведев ссылался на насмешки иностранцев, побуждая царевну Софью открыть в Москве Академию:

384 Там же.— С. 299–300.

385 Там же. — С. 301.

386 Цит. по: *Панченко А. М.* Переход от древней русской литературы к новой... — С. 302. Комментируя это место, А. М. Панченко замечает, «что новая европеизированная культура названа здесь “новой верой”» (с. 302). Символически — может быть, но на самом деле соловецкие старцы однозначно противопоставляют Православной вере «новую веру» — «никонианство».

Да не тому нам страннии смеются,
яко без света сущим ругаются[387].

Но здесь уже чувствуется совершенно противоположная оценка России: ее иностранцы оценивают как пребывающую во тьме «без света» наук, культуры, образования. Собственно, так же к своей родине относятся и «новые учители».

«Если за Русью и признаются некоторые исторические заслуги, вроде побед на бранном поле, крещения языческих племен и освоения необжитых пространств, то ее духовные накопления объявляются как бы не имеющими ценности. Отрицается почти все, что было создано за семь столетий, протекших со времен Владимира Святого. Отрицаются книги и церковная музыка, иконы, фрески и зодчество (вспомним хотя бы о запрете строить шатровые храмы), навыки общения между людьми, одежды, праздники, развлечения. Отрицаются многие традиционные институты — например, юродство, которое в средневековой Руси выполняло важнейшие функции. Анафеме предаются и событийная культура, т. е. весь комплекс артефактов, и культура обиходная, обыденная, т. е. национальная аксиоматика, та сумма идей, в соответствии с которыми живет страна, будучи уверена в их незыблемости и непреходящей ценности. Причем цель этого отрицания — не эволюция, не обновление, без чего, в конце концов, немыслима нормальная работа общественного организма. Целью провозглашается забвение, всеобщая замена, так как русская культура в глазах "новых учителей" — это "плохая" культура, строить ее нужно заново, как бы на пустом месте, а для этого "просветити россов" — по стандарту Западной Европы, конечно.

Так в XVII веке родилось русское западничество, родилось европоцентристское пренебрежение к средневековой Руси (которое преодолеть сумели только русские романтики начала XIX в. — *А. У.*). Так обозначились очертания главного спора этой переломной эпохи — спора об исторической и духовной правоте. Одна настаивала на ничтожестве, другая — на величии, на "правде" старины»[388].

«Итак, согласно "историософскому ощущению" людей той эпохи, произошло столкновение принципиально различных, не сопрягаемых культур — "мужичьей" культуры Древней Руси и ученой культуры барокко. Понятно, почему традиционалисты обвиняли противников в том, что они заводят на Руси "новую веру". Строго говоря, мы не вправе пользоваться термином "культура" при реставрации идей традиционалистов. Для них письменность, музыка, пластические искусства обнимались понятием "веры", все измерялось и оценивалось в отношении к Богу. Поэтому секуляризованную культуру они

387 Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв. / сост., вступ. статья А. М. Панченко («БП». Большая серия). — Л., 1970. — С. 195.

388 *Панченко А. М.* Переход от древней русской литературы к новой... — С. 303–304.

осуждали как ересь и вероотступничество. Строго говоря, мы должны рассуждать о столкновении “веры” и “культуры”»[389].

О двух типах восприятия писательского труда в переходный период писал А. М. Панченко. По его наблюдениям, «в среде барочных полигисторов не говорили о “писателях” или “сочинителях”, там говорили чаще о “трудниках слова”. Однако самым употребительным самоназванием было “учитель” (и для противников ... они были “новыми учителями”, а также “философами”, “риторами”, “альманашниками”, людьми “внешней мудрости”)»[390].

В эпитафии Симеону Полоцкому его ученик и последователь Сильвестр Медведев назвал своего наставника единственным в России учителем («Учитель бо зде токмо един таков бывый»), который

Вечерю, псалтырь, стихи со Рифмословием,
Вертоград многоцветный с Беседословием.
Вся оны книги мудрый он муж сотворивый,
в *научение роду российску* явивый[391].

Назвать Симеона Полоцкого учителем «рода российска» значит вложить в концепт «учитель» новое, созвучное времени перемен понятие.

«Учительные люди» русского Средневековья — это: для прихожан — духовные отцы (чаще всего приходские священники из белого духовенства), для Православной церкви — архипастыри (архиереи из черного духовенства). Первые окормляли каждого православного в полноте церковной жизни, вторые — всю паству целиком, принимая соборные решения или выступая с поучительными словами.

До нас дошли торжественные слова Кирилла, епископа Туровского, Серапиона, епископа Владимирского, «Правило» митрополита Кирилла и т. д. «Учительная литература» представляет значительный пласт духовного наследия Древней Руси[392]. Пастырское слово было значимым и весомым.

В середине XVII в. публичными проповедниками с амвона (т. е. наставниками, учителями) становятся «ревнители благочестия» — белое духовенство: протопоп Аввакум, протопоп Стефан Вонифатьев (духовник царя Алексея Михайловича и протопоп Благовещенского собора в Кремле) и т. д. Это было открытое духовное водительство своей паствы.

«Поэты-силлабисты, творившие в рамках придворного барокко, стремились внести в ортодоксальное Православие некоторые новые черты. Традиционное русское “обрядоверие” казалось им недостаточным. Они хотели

389 Там же. — С. 306.

390 Там же. — С. 313.

391 Русская силлабическая поэзия XVII–VIII вв. ... — С. 189. (Курсив мой. — *А. У.)*

392 См.: Памятники древне-русской церковно-учительной литературы / под ред. проф. А. И. Пономарева. Вып. 1. — СПб., 1894. — 199 с.; Вып. 2. — СПб., 1896. — 224 с.; Вып. 3. — СПб., 1897. — 330 с.; Вып. 4. — СПб., 1898. — 228 с.

соединить его с западной схоластической наукой, пытались примирить истины веры и доводы разума, используя для этого схоластическую диалектику и логику. Приступая к строительству новой культуры, силлабисты выступали не только как стихотворцы, но и как проповедники. Они возродили в Москве личную проповедь, угасшую в России давно и замененную в храмах чтением святоотеческих текстов. В известном смысле их поэтическое творчество также было проповедью, составляло как бы религиозно-нравственный кодекс, иногда очень далекий от практических запросов эпохи»[393].

По сути, сторонники европейского барокко выступили соперниками традиционалистов в своих поэтических проповедях, только проблематика у противоборствующих сторон значительно различалась: одни отстаивали «старую веру», другие — новую культуру.

«Соперничество, по мнению А. М. Панченко, — такая же новая культурная идея. Традиционалисты всегда утверждали, что нельзя переделывать старые книги, нельзя соперничать с предками. Это прямо сказано в “Поморских ответах”, этой энциклопедии старой “веры-культуры”. Соперничество было скоро и решительно выиграно поэтами. Так родилась новая русская литература»[394].

При всей важности этого наблюдения не могу согласиться с предшествующим приведенной цитате утверждением ученого: «Итак, *поэт* ***заявил*** *себя соперником архипастыря и духовного отца*». Во-первых, это отметил и сам исследователь, Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев, Димитрий Ростовский, Стефан Яворский не выходили «в общем за рамки ортодоксального Православия» (хотя при этом и «пропагандировали современную схоластическую науку»)[395], т. е. по части проповеди не выходили за пределы существовавшей прежде церковной традиции. Во-вторых, не следует упускать из виду, что многие из поэтов-силлабиков и «новых учителей» были иеромонахами (т. е. рукоположенными в священники), как те же Симеон Полоцкий, Сильвестр Медведев, Карион Истомин, не говорю уже о митрополитах Дмитрии Ростовском и Стефане Яворском, архиепископе Феофане Прокоповиче. То есть все они имели право и на духовное учительство, и на личную пастырскую проповедь. В-третьих, хочу обратить внимание на то, что появившаяся когорта «русских западников» названа традиционалистами не просто «учителями», а «*новыми* учителями», с акцентом внимания на прилагательном «*новые*», тем самым они были противопоставлены *прежним* учителям, с которыми собственно западники и вели полемику. Но не подвергалось само их право учительствовать.

Нельзя поэтому согласиться с А. М. Панченко, что «древнерусский писатель имел лишь косвенное отношение к “учительным людям”»[396]. Практически вся древнерусская литература назидательна и создана в монастырях, епископских и митрополичьих кафедрах черным духовенством. Они посто-

393 *Панченко А. М.* Истоки русской поэзии... — С. 280.

394 *Панченко А. М.* Переход от древней русской литературы к новой... — С. 317–318.

395 *Панченко А. М.* Истоки русской поэзии... — С. 283.

396 *Панченко А. М.* Переход от древней русской литературы к новой... — С. 315.

янно выступали в качестве наставников православных христиан и писали, собственно, для их духовного просвещения. Даже князь Владимир Мономах пишет «Поучение» детям, т. е. выступает в роли наставника.

Другое дело, и тут А. М. Панченко, несомненно, прав, писательство никогда прежде не расценивалось монашествующими как душеспасительное занятие. «Читая Жития писателей, причисленных к лику святых, замечаем, что по древнерусским понятиям писательство иерархически никак не выделяется. Для автора Жития Иосифа Волоцкого факт, что его герой рано вставал и шел молоть зерно, всегда опережая наряженного для этого дела монаха, — этот факт был не менее важен, чем душеполезное сочинительство Иосифа, чем его знаменитый "Просветитель". В отношении к вечности все земные занятия одинаковы»[397]. К этому примеру добавлю, что и преподобный Нестор (причисленный к лику святых именно за свои творения) даже словом не обмолвился о «словах» и «посланиях» Феодосия Печерского, хотя об участии в «книжном делании» — переплетении рукописных книг — написал.

«Как мыслители Аввакум и Симеон не выходили за пределы церковного сознания. Извлечь "чистую" литературу из их наследия невозможно, она неотделима от богословия... Поэтому и представления о писательском труде у этих авторов заключены в богословскую оболочку. Симеон и Аввакум столкнулись на идее оправдания человека перед Богом.

Для верующего человека эта проблема — основополагающая. Как построить земную жизнь, чтобы унаследовать жизнь вечную? В Новом Завете нет однозначного решения проблемы оправдания. Соборное послание апостола Иакова подчеркивает значение благих дел (Иак. 2:16-17, 26); напротив, у апостола Павла находим иной взгляд: спасает вера, дела не спасают (Рим. 3:28). Симеон провозглашает примат дел в оправдании человека[398] (этот новый для русской религиозной мысли подход был более характерен для западноевропейских католических мыслителей. — *А. У.*), Аввакум, наоборот, отдавал первенство вере (в чем оставался приверженцем присущих древнерусскому православному сознанию взглядов. — *А. У.*). Согласно его точке зрения, грех в человеке неизбывен: "Един (Бог. — *А. У.*) благ по существу, благ непреложно, а человечество извратно. Аще кто и праведно живый — при Бозе лукаво есть. И ангели извратны, нежели человеки". Смертный обязан осознавать свою греховную природу, праведная жизнь – отречение от нее, т. е. самоотречение»[399].

Симеон Полоцкий (как и Димитрий Ростовский, и Стефан Яворский, и Феофан Прокопович) был воспитан в стенах Киево-Могилянской академии — центре православного образования, но куда, однако, проникали и католические идеи — чувствовались близость и влияние Польши не только на силлабическую поэзию. К тому же Симеон переходил и в католицизм,

397 Там же. — С. 315–316.

398 Богословский аспект проблемы оправдания подробно разработан Ю. Ф. Самариным в его магистерской монографии «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» (См.: *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. — М., 1880. — Т. 5). Прим. А. М. Панченко. — *А. У.*

399 *Панченко А. М.* Переход от древней русской литературы к новой... — С. 320.

чтобы продолжить обучение в иезуитском коллегиуме в Вильно (в западных иезуитских коллегиумах получат образование и Стефан Яворский, и Феофан Прокопович, а потом будут преподавать и в самой Академии). Следовательно, он хорошо был осведомлен с основополагающим католическим постулатом, согласно которому человек может оправдаться пред Богом своими делами. Стало быть, трудолюбивый писатель может оправдаться результатами своего труда — сочинениями.

Переведя это положение в плоскость собственного бытия, Симеону Полоцкому необходимо было «доказать, что литературный труд может быть засчитан в вечной жизни как нравственная заслуга»[400]. Поэтому ему пришлось подыскивать соответствующие веские аргументы.

Он начал со Святого Писания, пытаясь убедить читателей, что Библия в некоторых своих частях, например, Псалтыри, может расцениваться как поэтическое произведение. Так появилась у него идея создания «Псалтыри рифмотворной».

«В предисловии к ней он выдвигал стиховедческие доводы, утверждая, что "псалмы в начале си на еврейстем языце составишася художеством стихотворения".<...> По аналогии с рассуждениями о метрике псалмов можно смело утверждать, что и "библейские песнопения" Симеон Полоцкий считал изначально стихотворными, — а значит, считал поэтессой Деву Марию. Хотя эта идея и не была самостоятельным изобретением (ее разделяли еще Данте, Боккаччо и Петрарка, причисляя к поэтам самого Христа), в Москве, насколько известно, ее первым высказал Симеон Полоцкий.

Другой его аргумент — сугубо спекулятивного свойства. Он заключается в смешении слова Божия и слова — первоэлемента литературы (словесности), что типично для барочного остроумия, которое совмещало несовместимое[401]. Конкретно Симеон опирался на сферу значения, общую для обоих омонимов (Логос, в частности, выполняет посредническую роль, сообщая людям смысл Божественных предначертаний), теоретически же — на старую риторическую традицию, согласно которой каждое слово имело четыре значения — в зависимости от аспекта, в котором рассматривалось (1. Исторический, или буквальный. 2. Аллегорический — в средневековой традиции христологический. 3. Тропологический, или индивидуально-нравоучительный. 4. Анагогический, или эсхатологический). В результате во многих стихотворениях Симеона основоположником гуманитарной учености выступал сам Христос, как бы благословляя тот тип литературного деятеля, который воплощен в Симеоне Полоцком. Симеон, как и все полигисторы XVII века, ощущал себя

400 *Панченко А. М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху // Панченко А. М. Русская история и культура. — СПб., 1999. — С. 321. А. М. Панченко отметил, что для европейских «барочных полигисторов XVII в., каковым в сущности был и Симеон, такого доказательства не требовалось: они исповедовали идею Платона о божественном происхождении прекрасного. В плоском истолковании она вырождалась в претенциозный тезис, подобный афоризму Скалигера: "поэт — это второй бог". Но Симеону Полоцкому нужны были доказательства, потому что он творил для русского читателя, который ни о чем таком не слыхивал» (Там же. — С. 321).

401 Тем самым взгляды и творчество Симеона Полоцкого вписываются в характеристику «модуса подражания», данную Л. В. Левшун. См.: *Левшун Л. В.* История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв... — С. 64–68.

счастливым обладателем истины», а «интеллект казался ему непременным условием совершенства»[402].

И вот «русские европейцы» во главе с Симеоном Полоцким, «исповедуя католический постулат, согласно которому человек оправдывается перед Богом делами» (в их случае — их собственными литературными сочинениями), взглянули «на свои словесные труды как на “дело”, которое они предъявят на том свете. Димитрий Ростовский завещал положить в гроб вместе с его телом все черновые бумаги. Ясно, зачем он так распорядился: чтобы показать Богу черновики “Миней Четьих”, написанных по иноческому обету. Ясно также, почему Симеон Полоцкий и его последователи были столь продуктивны»[403].

По утверждению Сильвестра Медведева, «Симеон “на всякий же день име залог писати в полдесть по полу тетради, а писание его бе зело мелко и уписисто”, т. е. Симеон Полоцкий каждый день исписывал (по обету! — *А. У.*) мелким почерком восемь страниц нынешнего тетрадного формата... Плодовитость — следствие определенной творческой установки, стремления к созданию новой словесной культуры.

Для Симеона Московское государство было страной, где “в простоте Богу угождают” не зная и поэтому не ценя “грамматических и риторических хитростей”, правильного школьного образования»[404].

Приверженец барочной поэзии стремился к распространению в стихах поистине энциклопедических знаний: «истории византийской и римской, включая исторические анекдоты о Цезаре и Юстиниане, Диогене и Аристотеле, Александре Македонском и Сципионе Африканском (в XVII веке они были популярны в прозаических жанрах, в частности из сборника “Фацеций”); природоведения (в данном случае использовалась “Естественная история” Плиния Старшего). Подобно распространенному на Руси сборнику “Физиолог”, “Вертоград многоцветный” обнимает сведения о вымышленных и экзотических животных (птице феникс, плачущем крокодиле и т. д.), драгоценных камнях и проч.; здесь мы найдем изложение космогонических воззрений, экскурсы в область христианской символики, многочисленные реминисценции из античной мифологии»[405].

При этом Симеон мог устроить из своих стихов целую экспозицию, поскольку их можно было не только читать, но и рассматривать как рисунок, картину, графику. Его стихи принимали форму звезды, сердца, лучей солнца, креста. «Форма стихотворения — форма внешняя, не поэтическая — для него имела самодовлеющее значение. Симеон коллекционировал формы; “стихотворения под метры” превращалось у него в игру. Он любил carmina curiosa (“курьезный стих”, например палиндромон), владел сложнейшими типами акростиха, писал макаронические вирши. Его “Вертоград” и “Рифмологи-

402 *Панченко А. М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху... — С. 321–322.

403 *Панченко А. М.* Переход от древней русской литературы к новой... — С. 316.

404 *Панченко А. М.* Истоки русской поэзии... — С. 282.

405 *Панченко А. М.* Истоки русской поэзии — С. 286.

он" — поистине "разноцветные сады", созерцание которых должно было радовать глаз. Все это — типичные черты того направления в искусстве, которое принято обозначать термином "барокко"»[406]. Я бы добавил, выражаясь словами Мелетия Смотрицкого, — и типичное «стихотворно художество»: рукотворное поэтическое ремесло.

По мнению А. М. Панченко, целью занятий барочных поэтов была «замена ценностей, замена веры культурой, замена обрядового текста поэзией». Характерны в этой связи две пьесы, написанные Симеоном Полоцким для русского театра: «О Навходоносоре царе...» и «Комедия притчи о блудном сыне». Первая тематически перекликалась с чином Пещного действа, связанного с праздником Рождества и совершавшегося в русской Церкви и в то же время упраздненного. Вторая — «полемизировала с русской масленицей»[407].

Для протопопа Аввакума многие положения, отстаиваемые просвещенными «новыми учителями», казались попросту кощунственными, особенно стремление «уподоблятися Богу своею мудростию». Размышляя «о внешней мудрости», он замечает: «Алманашники, и звездочецы, и вси зодейшики познали Бога внешнею хитростию, и не яко Бога почтоша и прославиша, но осуетишася своими умышленьми, *уподоблятися Богу своею мудростию* начинающе, якоже <...> Платон и Пифагор, Аристотель и Диоген, Иппократ и Галин: вси сии мудри быша и во ад угодиша... и *тою мудростию уподобляхуся Богу*». «Виждь, гордоусец и алманашник, твой Патон и Пифагор: тако же их, яко свиней, вши съели, и память их с шумом погибе, гордости их и *уподобления ради к Богу*. Многи же святии смирения ради и долготерпения от Бога прославишася»[408] (выделено мной. — *А. У.*).

Гордыня — первейший из грехов — ведет к гибели. «Мерзко Богу горделиваго и доброе дело»[409], — замечает Аввакум. Смирение ведет ко спасению души. По словам апостола Павла: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (1 Посл. 5:5). Все святые по смирению своему прославлены Богом. Аввакум и противопоставляет гордыне смирение: «Пожалуйте, Господа ради, попекитеся о душах своих единородных, койждо как смыслит сделать, ов убо пост и молитву Господеви да приносит, ов же милостиню с любовию от совести чисты, ин воздыхание и слезы, ов же труды, рукоделие и поклонцы по силе, на колену, триста на день, или шестьсот, или яко же может и хощет»[410].

Как для протопопа Аввакума, то смиренномудрие является важнейшим качеством для христианина: «Верному человеку подобает молчанием печат-

406 Там же. — С. 286.

407 *Панченко А. М.* Переход от древней русской литературы к новой... — С. 317.

408 Памятники истории старообрядчества XVII в. — Л., 1927. — Кн. 1. — Вып. 1. — (РИБ. Т. 39). — Стб. 288–289, 290. Цит. по: *Панченко А. М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху... — С. 323.

409 Памятники истории старообрядчества XVII в. (РИБ. Т. 39). — Стб. 465. Цит. по: *Панченко А. М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху... — С. 323.

410 Памятники истории старообрядчества XVII в. (РИБ. Т. 39)... — Стб. 390–391. Цит. по: *Панченко А. М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху... — С. 323.

лети уста и выше писанных не мудрствовати»[411]. Стало быть, и писательство не может вести ко спасению.

Однако сам Аввакум выступает и как наставник (учитель), и как весьма плодовитый писатель. «Он обязан снять это противоречие между теорией и практикой. Поэтому он выдвигает идею писательства “по нужде”, которое позволительно и необходимо в роковые для Церкви времена. Суть церковного нестроения в том, что пастыри, патриарх и архиереи превратились в волков, пожирающих “меньших” христиан. Тогда “простецы” сами берут в руки церковные дела, как показывает и церковная история: “При Евгении, папе римстем, подвижеся род християнский от простого чина, изгнаша еретика папу Евгения... И бысть распря в народе болшими и меншими”. Аввакум, как защитник “простецов” и сам “простец” (“гад есмь и свиния” — это не просто риторическая формула), и становится писателем “по нужде”: “Понеже все действо их скрытно под прелестию сатаниновою, на показание прелщенным в вере действуемо, и самим им неведомо то, како простейшему народу явно будет, иже имуще ум воглублен в миросуетствы прелестнаго века сего. Того ради мы, за помощию Божиею, объявляем все скрытное их коварство и блудню-то в вере”. Аввакумово “вяканье” есть дополнительный признак писательства “по нужде”: защитник “меньших” христиан говорит языком униженных простецов»[412].

По сути дела, Аввакум придерживается древнерусской традиции писательства «по принуждению».

В отличие от просвещенного иеромонаха, стремившегося к оригинальности в своем «стихотворном художестве», «Аввакум прямо и с гордостью заявляет о своей литературной несамостоятельности (это — установка, в практике все было иначе): “Сказать ли, кому я подобен? Подобен я нищему человеку, ходящему по улицам града и по окошкам милостыню просящу... У богатова человека, Царя Христа, из Евангелия ломоть хлеба выпрошу; у Павла апостола, у богатова гостя, ис полатей его хлеба крому выпрошу; у Златоуста, у торговова человека, кусок словес его получю; у Давыда царя и у Исаи пророков, у посадских людей, по четвертине хлеба выпросил. Набрав кошель, да и вам даю... Ну, еште на здоровье, питайтеся, не мрите з голоду. Я опять побреду збирать по окошкам, еще мне надают”. Аввакум признает только смиренное писательство. Литературное умствование, напротив, есть грех и пагуба, “понеже ритор и философ не может быти християнин”»[413].

Тем не менее эпоха преобразований и секуляризация мировоззрения повлияли и на его собственное сознание.

411 Памятники истории старообрядчества XVII в. (РИБ. Т. 39)... — Стб. 341. Цит. по: *Панченко А. М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху... — С. 323.

412 *Панченко А. М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху... — С. 324.

413 *Панченко А. М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху... — С. 324.

«Разрыв между молитвенным подвигом и творчеством привел к тому, что художник уже самого себя стал сознавать автором, творцом им созданного. И с сознанием собственного права начал обозначать свое имя»[414].

До этого автор, если он был участником события, чаще всего писал о себе в 3-м лице или во множественном — «мы», растворяясь в массе людей, т. е. отстранялся от написанного собою. Теперь же протопоп Аввакум мог написать даже ***авто****житие*, сделав себя основным персонажем повествования. Правда, в случае с протопопом Аввакумом сохранилась традиция послушания: как он сам заметил, собственное «Житие» он написал по настоянию своего духовника и единомышленника старца Епифания, который, в свою очередь, также написал свое житие[415]. Впрочем, во второй половине XVII в. авторское житие уже не является исключительным явлением[416].

«Мы можем по праву назвать “Житие” (протопопа Аввакума. — *А. У.*) первым русским мемуарно-автобиографическим произведением — в этом протопоп явил себя как истинный новатор. Но он новатор и в том, что написал не просто автобиографию, но авто-житие, в котором сознательно сделал акцент на собственной праведности, святости, настойчиво указывая те чудеса, какие сопровождали его деяния на протяжении долгого жизненного подвижничества. И в этом он обнаруживает себя человеком не старой веры, но нового времени: можем ли мы представить себе любого подвижника, пишущего собственное житие?»[417].

Секуляризация сознания происходит под воздействием развития образования и, прежде всего, проникновения в Россию западноевропейской схоластической образованности и культуры барокко.

Наиболее красноречивым свидетельством происходящих перемен может служить изменение отношения к Слову: в рассматриваемый период развиваются две концепции текста — субстанциональная и релятивистская[418].

Субстанциональную концепцию текста отстаивают в своих челобитных царю Алексею Михайловичу ревнители старого благочестия — протопоп Аввакум, суздальский поп Никита, романово-борисоглебский поп Лазарь. «Текст они принимают как нечто данное, как откровение, которое не может существовать иначе, нежели в своей первоначальной, законченной и неизменяемой форме. Так, Лазарь приводит ряд цитат из патристической литературы, из Кирилла Александрийского, Василия Великого и Иоанна Дамаскина о том, что “не подобает изменяти ни мало что”. Истинность текста проверяется его повторяющимся восприятием, а не сравнением (как утверждал патриарх Никон) с другим текстом. Никита жалуется, что в исправленных книгах про-

414 *Дунаев М. М.* Православие и русская литература. — Ч. 1. — М., 1996. — С. 21.

415 *Робинсон А. Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследование и тексты. — М., 1963.

416 *Крушельницкая Е. В.* Автобиография и житие в древнерусской литературе. — СПб., 1996.

417 *Дунаев М. М.* Православие и русская литература... — С. 38.

418 См.: *Матхаузерова С.* Две теории текста в русской литературе XVII в. // ТОДРЛ. — Т. XXXI. — Л., 1976. — С. 271–284; *Матхаузерова С.* Древнерусские теории искусства слова. — Praha, 1976.

извольно и напрасно искажается первоначальный текст, а нарушение одной лишь буквы, по представлениям Никиты, нарушает весь текст в целом»[419].

Именно эту теорию текста и назвала С. Матхаузерова субстанциональной, «так как слово само по себе здесь равняется обозначаемой субстанции, предмету; слово и Бог составлены из одной материи, и читать такой текст — значит войти в сферу влияния той же материи, так что исчезает разница между субъектом и объектом восприятия»[420].

Такое отношение к Слову-материи отражает, как видим, древнерусскую традицию.

Противоположную, критически настроенную к ревнителям старого благочестия точку зрения отстаивал Симеон Полоцкий в «Жезле правления».

«В отличие от субстанционального понимания Симеон Полоцкий дал рационалистическую концепцию текста как объекта, критически воспринимаемого субъектом. Он использовал полемику с раскольниками для того, чтобы применить принцип критического отношения к тексту. В отдельных статьях своего трактата он объявляет, что “правда” текста состоит не в его застывшем звучании, а в постоянной конфронтации с познавательными способностями читателя и с развивающимся уровнем его познаний.<...> Симеон Полоцкий считается с критическим субъектом, который стоит между словом и обозначаемым объектом; восприятие текста, по его концепции, является соотношением трех компонентов: слово — объект — субъект»[421].

Отсюда и разное отношение к переводу как таковому. Для московских ревнителей благочестия перевод — дело высокого христианского служения, не всякий человек может им заниматься, и тем более не по своему желанию. Это напоминает отношение к писательскому труду на предыдущих этапах. Московские книжники ориентируются в своем подходе к переводу на Иоанна Экзарха Болгарского. В «Прологе» — предисловии перевода «Богословия» Иоанна Дамаскина — Иоанн Экзарх рассказывает о сомнениях в своих силах и страхе впасть в грех: «Сия же помышляя убояхся». Но после многократного понуждения со стороны инока Дукса «переложити учительская сказания» еще больше убоялся греха лени и взялся за перевод Дамаскина.

Как уже отмечалось выше, мотив «понуждения» был характерен для древнерусских агиографов. Теперь видим — и для переводчиков Святого Писания, и святоотеческого Предания. Исайя был «понужден» митрополитом Феодосием на перевод Дионисия Ареопагита, Нил Курлятев призывал Максима Грека перевести Псалтырь. А вот Симеон Полоцкий сам решил взяться за перевод Псалтыри: при написании стихотворения «Псалом» для «Вертограда многоцветного» ему «впаде во ум псалмы покаянныя преложити стихотворне»[422].

419 *Матхаузерова С.* Две теории текста в русской литературе XVII в. — С. 273.

420 Там же. — С. 273.

421 Там же. — С. 274.

422 *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения. — М.–Л., 1953. — С. 212.

В том же «Прологе» Иоанна Экзарха изложены и его мысли по поводу «смыслового» или «абсолютного перевода», сторонниками которого были и московские книжные люди. Идея его заключается в том, что при переводе необходимо, прежде всего, передать смысл оригинала, а не стремиться к дословной точности в переводе слов, поскольку «разума ради прелагаем книги сия, а не точию глагол ради». Слова же в греческом и славянском языках не равнозначны («иже бо глагол во одном языце красен, то в другом не красен»), порой не совпадает род, неоднозначны выражения и т. д.

«Итак, основой теории перевода является мысль, что перевод, одинаково точный в отношении и выражения, и содержания, невозможен, значит — надо ориентироваться на “разум”, т. е. значение. Выражение ставится ниже содержания (это “глас нагий”, “письмо неразумное”, “слог тщетный” и “глагол недоведомый”), ниже смысла, поэтому в первую очередь нужно заботиться о “внутреннем разуме” <...> Как кажется, — замечает далее С. Матхаузерова, — многие из возражений Никиты, Лазаря, Аввакума, Савватия против правленых книг надо понимать в свете изложенной выше теории перевода. Расколоучители сетуют, что в новопереведенных книгах искажен “разум”, т. е. значение, во имя какого-то грамматического правила или “глагола неведомого”, что, по их мнению, подлежит осуждению»[423].

Симеон Полоцкий не отказывается от идеи передачи «разума», т. е. *смысла* переводимого, но он выступает сторонником и точного перевода «речения», т. е. грамматического *выражения*: «Преводитель странного языка сей есть верный, иже и разум, и речения преводит неложно, ничесоже оставляя»[424]. Эту же идею он выразил и в стихах:

Молю тя, здравым умом да судиши
труд, иже в книзе предлежащей зриши, —
Не слов измену тощно разсуждая,
но в тех разума единство любзая.[425]

«Симеон Полоцкий уравновешивает “речение” и “разум”, заботясь — в духе цицероновской традиции — о правильном переводе и мысли, и выражения; но “речение” он переводит не дословно, а старается найти его эквивалент. Для этого необходимо знать грамматику, риторику и диалектику. Переведенный текст должен иметь такие качества, как “сладость пения”, “сладкое и согласное пение”, “лагодение и сладкопение”, которыми читатель может “веселиться духовно”. Концепция Симеона Полоцкого дает переводчику большую свободу: переводчик может нарушать первоначальный текст, ему разрешено “во исполнение разума или стихов” добавлять слова или исключать их, если они “не вместишася в стихи мерою”. Симеон Полоцкий отстаивает

423 *Матхаузерова С.* Две теории текста в русской литературе XVII в... — С. 276, 277.

424 Цит. по: *Матхаузерова С.* Две теории текста в русской литературе XVII в... — С. 277.

425 *Симеон Полоцкий*. Избранные сочинения... — С. 215.

теорию перевода-компенсации, т. е. убавления и добавления при учете равноправия “разума” и “речения”»[426].

У Симеона Полоцкого изменяется и само отношение к переводческому труду, который хотя и является богоугодным занятием, но обретает ценность уже сам по себе. «Перевод — это “оправдание делом”, это труд, которым человек оправдывает свое существование и старается усовершенствовать мир так, чтобы он был подобен образу Творца. Симеон Полоцкий подчеркивает, что источник его литературной работы — не только “Божие наставление и пособие”, но и его собственное “трудоположение”»[427].

А это уже новый подход к писательскому ремеслу, присущий Новому времени.

В дальнейшем, в последней трети XVII в., можно рассмотреть и другие коррелятивные пары: «Симеона Полоцкого и Епифания Славинецкого, затем — их учеников и наследников (в прямом и переносном смысле) Сильвестра Медведева и чудовского инока Евфимия. По всем внешним признакам эти люди кажутся ипостасями одного писательского типа, членами одной литературной общины», они «выше всего ценили “духовную тишину”, которая позволяла профессионально заниматься литературой». Однако они были представителями двух антагонистических партий: латинствующих (Симеон Полоцкий и Сильвестр Медведев) и грекофилов (Епифаний Славинецкий и инок Евфимий), ведущих в переходный период непримиримую вражду[428].

Спорить древнерусские писатели начали еще в XVI в., в XVII в. споры превратились в научные прения. В этих диспутах противоборствующие стороны использовали различные подходы в системе доказательств.

Латинисты охотно применяли приемы формальной логики, в частности, утверждение доказываемого положения посредством силлогизмов. Грекофилы свои доводы основывали на вере и выступали противниками силлогизмов. Это видно из слов иеромонаха Епифания Славинецкого, сказанных в ученом диспуте с Симеоном Полоцким «о многих неудобьразумеваемых вещах», проходившем в патриаршей Крестовой палате: «Силлогисмом же, паче же латинским, аще и доволен есмь в тех, не последую, ниже верую; бегати бо силлогисмов, по святому Василию, повелеваемся, яко огня, зане силлогисмы по святому Григорию Богослову, — и веры развращение, и тайны истощение»[429].

В известном рассуждении «Учитися ли нам полезнее грамматики, риторики, философии и феологии и стихотворному художеству, и оттуду познавати Божественная Писания, или не учася сим хитростем, в простоте Богу угождати и от чтения разум Святых Писаний познавати?», приписываемом

426 *Матхаузерова С.* Две теории текста в русской литературе XVII в... — С. 277–278.

427 Там же — С. 275.

428 *Панченко А. М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху... — С. 325–338.

429 Остен. Памятник русской духовной письменности XVII века. — Казань, 1865. — С. 71. Цит. по: *Панченко А. М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху... — С. 328.

иноку Евфимию, ученик, как и учитель, также сторонится силлогизмов, используемых «лукавыми иезуитами»: «Егда услышат латинское учение в Москве наченшеся, врази истины... лукавии иезуиты подъидут и неудобопознаваемыя своя силлогисмы, или аргументы душетлительныя начнут злохитростно всевати, тогда что будет?.. Любопренич, потом (пощади Боже) отступления от истины, яже страждает или уже и пострада Малая Россия»[430].

У грекофилов доминировал катехизический способ убеждения, а в роли авторитета выступали Святое Писание и святоотеческие труды, откуда и черпались доказательства.

«В отношении к методу доказательства и д**о**лжно видеть специфические черты в противополагаемых писательских типах, — пишет А. М. Панченко. — Если с этой точки зрения рассмотреть наиболее видных литераторов 70–80-х годов, получится следующая картина. На левом крыле окажется Андрей Белобоцкий, люллианец и панлогист. В его представлении истина — одна. Любое положение веры, как догматическое, так и этическое, может быть доказано с помощью доводов разума. Среднюю позицию займут Симеон Полоцкий и Сильвестр Медведев. Они пользуются диалектикой и логикой, но некоторые истины религии принимают без исследования. У Симеона Полоцкого каждое стихотворение — силлогизм, однако роль посылки может выполнять буквально заимствованная из Писания цитата, “фема”. Справа находятся грекофилы — Епифаний Славинецкий и Евфимий, которые стремятся к чисто количественному накоплению знания, не посягая на дух и букву традиции. Это — типичные православные ортодоксы»[431].

Общественная позиция двух антагонистических групп всецело зависела от политической конъектуры. С падением царевны Софьи была рассеяна и партия латинствующих, а ее вождь — Сильвестр Медведев — казнен (Симеон Полоцкий к тому времени уже умер). Зримую победу одержали грекофилы (Евфимий и братья Лихуды). Под их бдением и развивалась официальная культура последнего десятилетия XVII в. Однако длилось это недолго. Уже на рубеже столетий латинствующие восстановили свои прежние позиции в Москве. Поддержка появилась в лице нового государя Петра I, точнее, в его преобразовательной деятельности, направленной на европеизацию России. В его время прекращается «действо о Страшном суде» на Красной площади, он отменяет «выезд на осляти», совершаемый в Вербное воскресенье, даже намеревался построить на Красной площади «театральную храмину», чтобы десакрализировать ее образ храма под открытым небом, как в Горнем Иерусалиме. Вообще нанести удар царственной Москве, из которой патриарх Никон стремился сделать духовную столицу — Новый Иерусалим. В противовес ей он и построит светскую столицу — европейский Санкт-Петербург[432].

Наконец, он круто меняет и сам церковный уклад.

430 Цит. по: *Панченко А. М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху... — С. 329.

431 *Панченко А. М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху... — С. 329.

432 *Лебедев Л.* Москва патриаршия. — М., 1995. — С. 285–332.

Царь-реформатор не стал избирать нового патриарха (патриарх Адриан умер в 1700 г.), а поставил во главе Русской православной церкви воспитанников Киево-Могилянской академии: местоблюстителем патриаршего престола а затем и главой Синода — митрополита Стефана Яворского, а его заместителем по Синоду — архиепископа Феофана Прокоповича. «Русские западники» опять оказались при верховной власти. Однако нельзя сказать о близости взглядов этих двух церковных иерархов в богословии и литературе. По мнению Ю. Ф. Самарина, Феофану Прокоповичу была более близка протестантская точка зрения на проблему оправдания пред Богом за свою земную жизнь, выражавшаяся в уповании на веру и приоритете Святого Писания над Преданием. Они не стали единомышленниками и в церковной политике. Реформаторские идеи Петра I (во многом имеющие протестантскую основу) в большей степени разделял Феофан Прокопович и часто выступал их апологетом.

Петр I не любил и даже побаивался монахов, особенно пишущую братию, а потому и запретил держать по кельям бумагу и чернила с перьями.

В указе императора от 31 января 1724 г. о монашестве и монастырях, составленном с участием Феофана Прокоповича, есть примечательный пассаж, по сути, о введении ежедневной цензуры над пишущими монахами: «По архимандрите быть собственному таковых монахов надсмотрщику и директору, человеку ученому, который бы и переводы и трактаты осматривал, исправлял и свидетельствовал, також и кто что в библиотеке читает и записует, ведал бы, и всех оных чтений, переводов и сочинений имел бы у себя реестр»[433]. Существенна и ремарка самого Петра к тексту указа: «Вытолковать, что *всякому исполнение звания есть спасение*, а не одно монашество»[434] (выделено мной. — *А. У.*). Эта идея отразилась и в «Духовном регламенте» (творении Феофана), и в речи самого архиепископа, произнесенной 30 августа 1718 г., в день перенесения мощей Александра Невского в Санкт-Петербург.

Нашла она отражение и в конкретных делах Петра I. С учреждением Синода он «превращает духовенство в сословие государственных чиновников, оставив за Церковью роль блюстительницы народной нравственности и охранительного начала»[435].

Так когда-то отстаиваемый Симеоном Полоцким и его последователями постулат (католический в своей основе) о возможном спасении в вечной жизни литературными трудами трансформируется в первой четверти XVIII в. стараниями Петра I и его сторонников в идею *оправдания делами* на службе Отечеству. И ее апологетом становится еще недавний защитник оправдания верой — Феофан Прокопович.

Несмотря на кажущееся сближение взглядов Феофана Прокоповича и Стефана Яворского, они были антагонистами. В частности, в важнейшем

433 *Чистович И.* Феофан Прокопович и его время. — СПб., 1868. — С. 717. Цит. по: *Панченко А. М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху... — С. 332.

434 *Чистович И.* Феофан Прокопович и его время. — СПб., 1868. — С. 141. Цит. по: *Панченко А. М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху... — С. 332.

435 *Панченко А. М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху... — С. 331.

для Петра I вопросе об отношении духовенства к власти Стефан Яворский отстаивал мнение о «христианской свободе», основанное на словах апостола Павла: «Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков» (1 Кор. 7:23). При этом митрополит даже выступает против Петра, открыто намекая на государевы грехи (монаршие и человеческие) в публичной проповеди «О хранении заповедей Господних» (1712 г.), за что и получил трехлетний запрет на публичные наставления своей паствы.

Полемизируя с ним в «Слове о власти и чести царской», Феофан Прокопович заявляет, что непокорные властям «назидают мнение свое... на свободе христианстей. Слышаще бо, яко свободу приобрете нам Христос... помыслили, будто мы и от властей послушания свободны есмы»[436]. В этих полемических словах видится другая новозаветная основа. В «Послании к римлянам» апостол Павел говорит: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению» (13:1-2).

«Христианская свобода», — по мнению А. М. Панченко, — вовсе не означала свободы творчества. Система запретов и в традиционной православной письменности, и в восточнославянском провинциальном барокко была очень жесткой и многообразной. Впрочем, эти запреты основывались на идеальных моментах.

Итак, монах или белец становится чиновником; писатель, сочиняющий по обету или внутреннему убеждению, сменяется грамотеем, пишущим по заказу или прямо «по указу». Петр делал такие заказы или лицам, или учреждениям, Славяно-греко-латинской академии, например. Это самый распространенный писательский тип петровского времени. Илья Копиевский и Иван Кременецкий, вообще типографские справщики во главе с самим Федором Поликарповым, — это в сущности литературные поденщики, такие же как барон Гюйссен, много прославлявший Петра перед Европой.

Казалось, что возобладал тот писательский тип, который хорошо знала Москва XVII в. и который был воплощен в переводчиках Посольского приказа вроде Николая Спафария (Петр, между прочим, делал заказы и посольским переводчикам)...

Однако литературе позволялось выполнять не только практические функции, которые Петр считал важнейшими. Она должна была также развлекать; для развлечения каждый мог писать невозбранно — в качестве частного человека, вне и помимо служебных обязанностей. Писатель стал частным человеком, частный человек стал писателем. «В этом, — как кажется А. М. Панченко, — и заключается смысл того переворота в литературном быте, который случился при Петре. Это была своего рода реформа, и реформа с далеко идущими последствиями»[437].

436 Там же. — С. 333.

437 *Панченко А. М.* О смене писательского типа в петровскую эпоху... — С. 333–334.

Визуально же она закрепляется заменой церковнославянского шрифта на гражданский (неслучайно графической основой его становится латинский шрифт!), на котором по Петровскому указу предписывалось впредь печатать светские сочинения. Так был, собственно, и сделан решительный шаг к созданию в России художественной литературы.

Почитание книжное

(Отношение к книгам в Древней Руси)

§ 1

Отношение древнерусского читателя к книге есть характернейший показатель отношения его к Слову и писательскому труду. Это особое взаимоотношение человека и Слова. По меткому замечанию А. М. Панченко, «не столько человек владеет книгой, сколько книга владеет человеком, “врачует” его... Книга, подобно иконе, — духовный авторитет, духовный руководитель»,[438] вместилище вечных истин. Однако за семь столетий отношение к книге претерпевает существенные изменения, связанные с трансформацией сознания, его рационализацией и секуляризацией.

В XI–XV вв. к книге в целом относились как боговдохновенному творению. В этом плане характерно «Слово некоего калугера (монаха) о чьтьи книг» (т. е. и чтении, и почитании книг) из «Изборника» Святослава 1076 г., представляющего собой «мини-библиотеку» «душеполезного чтения»[439].

Для всякого христианина «почетание книжное» — добро есть, ибо приводит к Истине (Богу): «Блажени бо, рече, испытаюштии съведения Его (т. е. познающие Истину Его), (ежели) вьсемь сердьцьмь възиштють (воспримут) Его». Что же значит, спрашивает монах, выражение “испытаюштии съведения Его” (“познающие Истину Его”)»?

Слово «испытаюштии» («познающие») указывает на *процесс* приобщения к Истине, а не на обыкновенный акт прочтения книги. Поэтому важно постоянно читать и перечитывать Священное Писание, *пребывать в постоянном процессе общения с Богом* и, коль скоро книги написаны по Благодати Божией, усваивать по мере своего духовного развития написанное в них.

А потому, замечает монах, «егда чьтеши книгы, не тъшти ся бързо иштисти (не старайся скорее перейти) до другыя главизны, но поразумеи, чьто глаголють книгы, и словеса та, и тришьды обраштяя ся о единои главизне. Рече бо: “въ сърдьци моемь съкрыхъ (сохранил) словеса Твоя, да не съгрешу Тебе”. Не рече “усты тъчью изглаголаахъ (устами одними произнесу)”, но и “въ сърдь-

438 *Панченко А. М.* Русская история и культура. — СПб., 1999. — С. 308.

439 Изборник 1076 г. — М., 1965. — С. 151–156. (В круглых скобках приводится мой объяснительный перевод. — *А. У.*)

ци съкрыхъ, да не съгрешу Тебе". И поразумевая убо истиньне писания, правимъ есть ими (воспринимая как истину Священное Писание, руководствуемся им)».

Безымянному монаху вторит составитель «Повести временных лет»: «Велика бо бываеть полза от ученья книжного; книгами бо кажеми и учими есмы пути покаянью, мудрость бо обретаемъ и въздержанье от словесъ книжныхъ. Се бо суть рекы, напаяюще вселеную, се суть исходяща мудрости; книгамъ бо есть неищетная глубина: сими бо в печали утешаеми есмы; си суть узда въздержанью. Мудрость бо велика есть... Аще бо поищеши въ книгахъ мудрости прилежно, то обрящеши велику ползу души всоей. Иже бо книгы часто чтеть, то беседуеть с Богомъ или святыми мужи»[440].

Праведник управляется и удерживается книгами, а потому не обходится он без повседневного чтения книжного, и его ум постоянно и везде стремится к чтению книжному. Поэтому и создавались рукописные конволюты — «изборники».

Как красота воину — оружие, а кораблю — паруса, так и праведнику — книги, т. е. духовное чтение. «Узда коневи правитель есть и въздьржяние, правьдьнику же книгы».

Понимается же прочитанное очами духовными: «Отъкрыи бо, рече, очи мои, да разумею чюдеса отъ закона Твоего, очи бо, глаголеть, розмыслъ сердечьныи».

Что есть «розмыслъ сердечьныи», т. е. очи духовные? Это ум, пребывающий в сердце. Об этом свидетельствует популярная на Руси «Повесть о житии Петра и Февронии Муромских» Ермолая-Еразма.

Сотворив мир невидимый, горний, и «умные чинове» на семи небесах — ангельские чины, Творец создает дольний, видимый мир — солнце, луну и звезды, а на земле — «созда человека по ***своему образу*** и от своего трисолнечьнаго Божества подобие тричислено дарова ему: *умъ*, и слово и духъ животен. И пребывает в человецех *умъ*, яко Отецъ слову; слово же исходит от него, яко Сынъ посылаемо; на нем же почиет Духъ, яко у коегождо человека изо устъ слово без духа исходити не может, но духъ с словом исходит, *ум* же началствует»[441].

Стало быть, бессмертная человеческая душа несет в себе образ Божий и состоит из трех составных частей — ума, слова (логоса) и духа, соответствующих трем Ипостасям Троицы — Отцу, Сыну (Иисус Христос — воплощенное Слово) и Святому Духу.

Как в Троице первенствует Бог Отец, пославший на сошедшего по Его воле в мир дольний Сына Святой Дух, так в человеке главенствует ***ум*** — ду-

440 Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. — М., 1978. — С. 166.

441 Сочинения Ермолая-Еразма. Повесть о Петре и Февронии Муромских // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. — М., 1984. — С. 626. В этом понимании трехчастности человеческой души, отражающей триипостасность Бога — Троицы, Ермолай-Еразм близок учению св. Григория Паламы, который, «раскрывая троическое содержание души человека как "души умной, логосной и духовной", ... подчеркивает, что человек больше всех других существ сотворен по образу Святой Троицы, Которая есть Ум, Логос и Дух». См.: *Протоиерей Игорь Экономцев*. Исихазм и восточноевропейское Возрождение // Богословские труды. — М., 1989. — Т. 29. — С. 65.

ховная сущность, управляющая словом и духом, со словом исходящим из человеческих уст.

Поскольку душа, по средневековым представлениям, пребывает в сердце, то, стало быть, и *ум* как часть души пребывает в сердце. Отсюда и название одной из молитв — *умная*, или Иисусова, или сердечная молитва. Отсюда и выражение — всем сердцем или всей душой любить.

Ум — глаза духовные. «Открой, — сказано, — глаза мои, да уразумею чудеса закона Твоего», ибо «глаза, — говорится, — рассудок сердечный». Читающий книгу обращается к Богу с просьбой о вразумлении своем: «Не скрой от меня понимание заповедей Твоих: не утаи ни от глаз, ни от разума и сердца». А когда воспринят смысл написанного, то «воспою словами: “Возрадуюсь я словам Твоим, ибо обретаю пользу большую”. Пользою ведь названы слова Божьи», — констатирует монах.

Сколь велика польза от чтения книг, свидетельствуют «житыя святаго Василия, и святааго Иоана Златоустааго, и святааго Кирила Философа и инехъ многъ святыихъ, како ти ... из млада прилежааху (чтению) святъхъ книгъ, то же (потому) и на добрая дела подвигнушася». И русские угодники Божии любили чтение книжное. Преподобный Авраамий Смоленский «Изъ всехъ любя часто почитати учение преподобнаго Ефрема и великаго вселеныя учителя Иоанна Златоустаго, и Феодосия Печерьскаго, бывшаго архимандрита всеа Руси. И вся же святыхъ богодухновенныхъ книгъ житиа ихъ и словеса проходя и внимая, почиташе день и нощь, беспрестани Богу моляся и поклоняяся, и просвещая свою душю и помыслъ. И кормимъ словомъ божиимъ, яко делолюбивая пчела, вся цветы облетающи и сладкую собе пищу приносящи и готовящи, тако же и вся отъ всех избирая и списая ово своею рукою, ово многыми писци, да яко же пастухъ добрый, вся сведый паствы и когда на коей пажити ему пасти стадо, а не яко же невежа, неведый паствы, да овогда гладомъ, иногда же по горамъ разыдуться, блудяще, а инии отъ зверей снедени будуть»[442].

«Посмотри, что начало их добрых дел — чтение святых книг, — подводит итог своих назиданий безымянный монах. — Ими же, братья, и сами подвигнемся на путь жизни праведных, и на дела их, и воспримем книжные слова, выполняя волю их, как и велят, тогда и вечной жизни достойны будем».

Хочу обратить внимание, что речь идет не о чтении книг вообще, а только святых, т. е. богооткровенных книг. «Почитая пророческыя беседы, и еуангельская ученья и апостолская, и житья святыхъ отець, въсприемлеть души велику ползу»[443]. И смысл чтения не в количестве прочитанных книг, а в качестве усвоения прочитанного.

Истин немного, она одна. Это — Бог.

Что толку, прочитать множество книг, но не принять Бога? Поэтому на Руси до XVII в. не собирали больших личных библиотек, да и монастыр-

442 Житие Авраамия Смоленского // ПЛДР. XIII век. — М., 1981. — С. 72.

443 Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. — М., 1978. — С. 166.

ские не были многотомными. Средняя монастырская библиотека насчитывала около 300–400 книг[444], и это притом, что в большинстве монастырей были свои скриптории, а переписывание книг было особо почетным послушанием начиная с Киево-Печерского монастыря. В «Житии Феодосия Печерского» упоминается чернец Иларион, который «книгамъ хытръ псати, сий по вся дьни и нощи писааше книгы въ келии у блаженааго отьца нашего Феодосия, оному же псалтырь усты поющю тихо и рукама прядуща вълну, или кое ино дело делающа»[445].

Отбор книг и для перевода, и для переписывания был весьма тщательным, чтобы это было «душе полезное чтение»[446].

Как часто капающая капля камень долбит, «тако и книги, чтомы часто, наведут на истинный путь», — замечает сборник поучений «Измарагд»[447].

«По средневековым понятиям, — замечает А. М. Панченко, — человек и книга составляли некое двуединство, некую духовную эманацию, книга стояла выше, нежели человек»[448]. Боговдохновенная книга выступает духовным авторитетом и не может служить отражением личного мнения, ибо «мнение — есть второе падение», — как заметил один из учеников Иосифа Волоцкого.

Читатель верит автору, автор верит читателю, что тот правильно поймет написанное (для этого нужен такой же путь домостроительства: ибо по Благодати написанное, по Благодати же будет воспринято и понято) и его не осудит: «Нъ молю вашю, братие, любовь; не зазрите ми грубости, ничто же бо от своего ума сде въписаю», — замечает Кирилл Туровский[449].

С молитвенного обращения начинает и свои поучения и торжественные слова епископ Туровский Кирилл: «Приди ныня Духомь, священый пророче Захарие, начаток слову дая нам от своих прорицаний о възнесении на небеса Господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа!»[450] «...Ничто же бо от своего ума сде въписаю (*вар.* — въписано), нъ прошю от Бога дара слову на прославление Святыя Троица; глаголеть бо: Отвьрзи уста своя и напълню я»[451]. Благодать Святого Духа исходит и от Святого Евангелия: «Нъ не от своего сердца сия изношю словеса — в души бо грешьне ни дело добро, ни слово польгьно ражаеться, — нъ творим повесть, въземлюще от святаго Еваньгелия, почтенаго нам ныня от Иоана Фелога, самовидьця Христовых чюдес»[452].

444 К XVII в. монастырские собрания могли насчитывать уже тысячу книг. Так, в Иосифо-Волоколамском монастыре в описи 1573 г. указано 1150 книг. В Кирилло-Белозерском монастыре по описи 1621 г. числилось 1304 книги, в Соловецком 1478 книг (опись 1676), но сюда входили уже и старопечатные книги. См.: *Луппов С. П.* Книга в России в XVII веке. — Л., 1970. — С. 156.

445 Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. — М., 1978. — С. 348.

446 Ср.: «Следовательно, нужно не вообще читать книги и читать не всякие книги, а “пользовать себя” строго определенным кругом избранных текстов» // *Панченко А. М.* Русская история и культура... — С. 309.

447 Цит. по: *Панченко А. М.* Русская история и культура... — С. 309.

448 *Панченко А. М.* Русская история и культура. — С. 310.

449 ТОДРЛ. М.–Л., 1958. — Т. 15. — С. 344.

450 Там же. — С. 340.

451 Там же. — С. 344.

452 Там же. — С. 336.

Книга — драгоценный духовный дар, а потому и просит новгородец Яков в письме на бересте своего кума и друга Максима, сына посадника Юрия Онцифоровича: «...Да пришли мне чтения доброго»[453].

§ 2

В XV–XVI вв. много переводят и пишут. Появляются новые жанры: мирские повести, хронографы. Даже прежде недопустимый вымысел проникает в книги. Пишут не только монахи, но и люди светские. Пишут не только о духовном труде, но и о мирских делах. Судят собственным судом, «мнят» на любую тему. Появляется инакомыслие и прежде неслыханные вероотступные ереси.

Количество книг в Московской Руси значительно увеличилось. Чтение все более завладевает умом и разумом.

Читать много книги полезно, но немногие книги полезно читать. Я уже приводил выше слова Нила Сорского: «Суть бо писания многа, но не вся Божественна суть». О том же предостерегает в поучении под характерным названием «О чтущих многия книги» и популярный в эти века «Измарагд»: «О человече, что требуеши, многих ища книг?.. Мудрости научаешися... но не твориши добрых дел. Пред человеки мудрееши, а пред Богом в ненависти еси... Как таковому польза, аще и много имат разума и многи чтет книги?»[454].

Примечательно, что от XVI в. до нас дошло самое большое количество рукописей (75) индексов «книг истинных и ложных», к тому же самых полных со времени принятия Русью христианства. И раньше, еще в «Изборнике» Святослава 1073 г., появлялись списки «недушеполезного чтения», но они были небольшими (25 наименований)[455]. Сейчас же появилась потребность в надзоре за чтением: суживается объем истинных книг, но расширяется перечень ложных (см. индекс «Кирилловой книги»). Причем индексы «книг истинных и ложных» включаются в состав различных Кормчих, Иерусалимский и Скитский Уставы[456].

Итак, в XV–XVI вв. культивируются два вида книг: традиционные творения — «душеполезное» чтение, связанное с православной традицией, и мирские сочинения — развлекательное чтение.

Икона несет в себе образ Истины. Святая книга — саму Истину, ибо Истина воплощается в Слове. Характерно, что на не надписанную словом икону запрещено молиться, поскольку она не становится Образом[457].

453 *Арциховский А. В., Борковский В. И.* Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1956–1957 гг.). — М., 1963. — С. 97. Грамота № 271, XIV в.

454 Измарагд. — М., 1912. — Л. 11–11 об. / Цит. по: *Панченко А. М.* Русская история и культура... — С. 309.

455 *Кобяк Н. А.* Индексы отреченных и запрещенных книг в русской письменности // Древнерусская литература. Источниковедение. — Л., 1984. — С. 48–49.

456 *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг. — СПб., 2003.

457 По сути, в каждой иконе отражена Троица: Образ Первообраза — Отец, написанное слово — воплощенное Слово — Сын Божий Иисус Христос, при освящении иконы и окроплении ее святой водой нисходит Святой Дух.

Мирская книга творилась уже сугубо по собственному «хотению»: писатель возвысился над *своей* книгой.

§ 3

В переходный период А. М. Панченко различает два подхода (отношения) к книге: традиционалистский, представителями которого были сторонники протопопа Аввакума, и новаторский — «новых учителей», Симеона Полоцкого и его последователей. По сути дела, это противопоставление веры и культуры.

Образованнейшие традиционалисты XVII в. чтили *одну* книгу — как духовного наставника. У каждого она была своя: Иван Неронов отдавал предпочтение «Маргариту» Иоанна Златоуста; Михаил Рогов, протопоп собора Черниговских чудотворцев и справщик Печатного двора, — «любиши ... от души книгу, юже списа премудрый грек Максим»; протопоп Аввакум получил по благословению Стефана Вонифатьева сборник поучений Ефрема Сирина; этот же сборник рекомендовала (наряду с еще тремя книгами) из заточения княгиня Евдокия Урусова своим дочерям и т. д.[458]

Поскольку чтение святых книг есть тесное общение с Богом, княгиня Евдокия Урусова советовала читать их «почасту», а само чтение приравнивала «к богоугодным делам — молитве, посту, раздаче милостыни»[459].

Исследовавший эту проблему А. М. Панченко задается вопросом: «Какую же культурную ценность противопоставили этой древнерусской ценности “новые учители”? Ключевые слова, которые отмыкают двери барочного полигисторства, — слова “науки” и “премудрость”. Манифест этого литературного товарищества — вирши Сильвестра Медведева “Вручение царевне Софии Привилия на Академию”, которым в качестве эпиграфов предпослан десяток цитат из Книги премудростей Соломона. Среди них фраза “Взыщите премудрости, да живы будете” (Прем. 9:6). Показательно, что Аввакум посвятил этой фразе особую статью в своей “Книге толкований”: «Кую премудрость, глаголет, взыщите? Ту ли, ея же любит Павел митрополит (Павел, с 22 августа 1664 г. митрополит Варский и Подонский, знаток латыни и польского. — Прим. А. М. Панченко. — *А. У.*) и прочии ево товарищи, зодийщики? Со мною он, Павел безумной, стязаяся, глаголющи: велено-де п<ротопоп>, научатися премудрости алманашной и звездочетию, писано де: взыщите апремудрость, да поживете. Не знает Писания, дурак, ни малехонько!.. Писание глаголет: взыщите премудрость, да поживете, и исправите в ведении разум, еже есть Божия премудрость, – любы, милость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание, вся сия исправляти в ведении

458 См.: *Панченко А. М.* Русская история и культура... — С. 308–310.

459 *Панченко А. М.* Русская история и культура... — С. 309.

и разуме духовнем, и не примешивати блудень и похотей внешних к духовному жительству».

Трудно выразиться яснее. Для традиционалиста Аввакума «премудрость» — это нравственное совершенство, а для его оппонентов — это некий интеллектуальный феномен, «наука». Интеллект ненасытен, он требует все новой и новой пищи. Для Аввакума книга — духовный наставник, а для «новых учителей» — ученый собеседник. «Чем меньше человек прочитал книг, тем ниже ценится он в среде интеллектуалов. Чем больше его библиотека, тем он почтеннее»[460].

Крупная частная библиотека — это явление барокко. Личные библиотеки Симеона Полоцкого, Сильвестра Медведева, Стефана Яворского по численности в них книг превосходили многовековые книжные собрания крупнейших русских монастырей. Особенно выделялась библиотека Феофана Прокоповича. Это были хорошо продуманные по своему составу собрания книг: по богословию, истории, красноречию, в том числе и зарубежных авторов на латинском, польском, греческом языках. Понятно, что традиционные приверженцы «одной книги» вызывали у европейски образованных «новых учителей» не только снисходительную улыбку, но и мнение об их необразованности.

Самым красноречивым свидетельством отношения двух противоположных «культурогенных школ» к старым и новым книжным изданиям является спор по поводу правки богослужебных книг на Московском печатном дворе, приведший в итоге к церковному расколу.

Дело не в допустимости или недопустимости самой правки книг, поскольку аналогичные предприятия проводились и раньше в русской Церкви. «Дело в том, что столкнулись разные культуры, разные идеи, что средневековой аксиоматике противостояла аксиоматика нового времени — послеренессансная, барочная аксиоматика (русские защитники старины недаром подчеркивали, что правка богослужебных книг на Московском печатном дворе велась по венецианским грекоязычным изданиям — в Венеции в XVII веке была самая крупная греческая колония). Это был не историографический, а историософский спор»[461] с отстаиванием коренным образом различающихся представлений о ценностях.

Соловецкие монахи писали о ереси, проникнувшей в Московское царство, и ценою жизни отстаивали древние русские богослужебные книги, вдруг подвергшиеся правке по греческим книгам, которые «неведомо кто и неведомо где» напечатал.

«Не надо подозревать соловчан в невежестве, — замечает А. М. Панченко. — Они прекрасно знали, что эти “образцовые” книги печатались в Венеции... Но что тогда означает фраза “неведомо кто и неведомо где”? Переведем эту фразу в нашу систему значений, и мы получим формулу “свободного твор-

460 Там же. — С. 310–311.

461 *Панченко А. М.* Русская история и культура... — С. 306.

чества” в просветительском смысле. Это книги, которые сочинял кто хотел, писал в них что хотел, печатал их где хотел. Что же, они протестуют против “свободного творчества”? Да, так как с их точки зрения “свободное творчество” — не ценность, и книга, акт “свободного творчества”, не может быть душеполезной». Сопротивляясь правке богослужебных книг, они и «трактовали ее как “свободное творчество”, личное поползновение одного человека, презревшего “соборное свидетельствование”. Они вовсе не были обскурантами. Они были людьми другой культуры, со своими понятиями о творчестве, — людьми, которые “пользовали себя” книгой, “окормлялись” ею, искали в ней духовного руководства, а не интеллектуального, “интересного” чтения»[462].

Для понимания отношения к чтению в XVII в. существенным выглядит наставление книгохранителю Троице-Сергиева монастыря: «Прими книгу и прочитай часто знаемое, а неведомого иди к мудрейшим себе вопрошати... Подобает тебе, книгохранителю, по часту книги дозирати и в них разумеваемая чести и досматривати, да аще кто его не ведаешь (если чего не знаешь), и ты вопроси у вышшего себе разумом и учением. Та бо мудрость не по старости дается»[463].

---

462 Там же. — С. 312.

463 Цит. по: *Луппов С. П.* Книга в России в XVII веке. — Л., 1970. — С. 162–163.

ЛИТЕРАТУРА

Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. – Птр., 1916.

Адрианова-Перетц В. П. Слово о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Руськаго // ТОДРЛ. – Т. 5. – М.–Л.: Наука, 1947. – С.78–81.

Александрия. «Литературные памятники». – М.–Л., 1969.

Александров О. Література Київської Русі: Між міфопоетикою і християнським символізмом. – Одеса, 2000.

Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. – СПб., 1999.

Арх. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996.

Арциховский А. В., Борковский В. И. Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1956–1957 гг.). – М., 1963. – С. 97. – Грамота № 271, XIV в.

Бегунов Ю. К. Памятник русской литературы XIII века «Слово о погибели Русской земли». – М.–Л., 1965.

Бережков Н. Г. Хронология русского летописания. – М., 1963.

Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 1. – М., 1997.

Былинин В. К. «Художьство»: изображение зодчего в древнерусской литературе // Древнерусская литература. Изображение общества. – М., 1991. – С.118–154.

Вагнер Г. К. Искусство мыслить в камне. – М., 1990.

Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Изд. 5-е. – СПб., 1899.

Верещагин Е. М. Христианская книжность Древней Руси. – М., 1996.

Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – М., 1989.

Воронин Н. Н. «Анонимное» Сказание о Борисе и Глебе // ТОДРЛ. – Т. XIII. – М.–Л., 1957.

Высоцкий С. А. Средневековые надписи Софии Киевской. – Киев, 1976.

Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия XI–XIX вв. – Л., 1989.

Галицко-Волынская летопись // Памятники литературы Древней Руси. XIII век. – М., 1981.

Гаспаров Б. М. Поэтика «Слова о полку Игореве». – М., 2000.

Гиппиус А. А. «Повесть временных лет»: о возможном происхождении и значения названия // Cyrillomethodianum XV–XVI. – Thessalonique 1991–92. – Отдельный оттиск.

Гладкова О. В. Тема ума и разума в «Повести от жития Петра и Февронии» // Герменевтика древнерусской литературы. – Сб. 9. – М., 1998. – С. 223–235.

Горский А. А. Проблема происхождения названия Русь в современной советской историографии // История СССР. – 1989. – № 3. – С. 131–137.

Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI начала XII в. – Киев, 1988.

Грицевская И. М. Индексы истинных книг. – СПб., 2003.

Громов М. Н. Структура и типология русской средневековой философии. – М., 1997.

Гумилёв Л. Н. Черная легенда: друзья и недруги Великой степи. – М., 1994.

Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – М., 1984.

Данилевский И. Н. Библеизмы повести временных лет // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI вв. – Сб. 3. – М., 1992.

Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современниками и потомков (IX–XII вв.). – М., 1999.

Данилевский И. Н. Повесть временных лет. Герменевтические основы изучения летописных текстов. – М., 2004.

Данилова И. Е. От Средних веков к Возрождению. – М., 1980.

Демкова Н. С. Средневековая русская литература. – СПб., 1997. – 219 с.

Дергачева И. В. Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. – М., 2004.

Дмитриев Л. А. Мог ли Владимир Ярославич Галицкий быть автором «Слова о полку Игореве» // Русская литература. – 1991. – № 1. – С. 88–103.

Добротолюбие. В 5 т. / Перевод с греческого святителя Феофана Затворника. Изд. 4-е. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2010.

Древнерусская литература. Источниковедение. – Л., 1984.

Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. – СПб., 1909.

Дунаев М. М. Своеобразие русской религиозной живописи. Очерки русской культуры XII–XX вв. – М., 1997.

Еремин И. П. Литература Древней Руси. (Этюды и характеристики). – М.–Л., 1966.

Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. – Петрозаводск, 1995.

Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. – М., 1994.

Житие Авраамия Смоленского // ПЛДР. XIII век. – М., 1981.

Жития святых Российской церкви также иверских и славянских. Месяц октябрь. – СПб., 1856.

Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения. – М., 1881.

Зотов Р. Вл. О Черниговских князьях по Любецкому синодику и о Черниговском княжестве в татарское время. – СПб., 1892.

Идея Рима в Москве XV–XVI века. Источники по истории русской общественной мысли. – Roma, 1989.

Изборник 1076. – М., 1965.

Иловайский Д. И. История России. – Т. 1. – М., 1876.

Ипатьевская летопись. ПСРЛ. – Т. 2. – М., 1998.

Київ. Енциклопедичний довідник / За редакцією А. В. Кудрицького. – Київ, 1981.

Камчатнов А. М. История и герменевтика славянской Библии. – М., 1998.

Камчатнов А. М. История русского литературного языка: XI – первая половина XIX века. – М., 2005.

Кириллин В. М. Время возникновения краткой редакции «Повести о новгородском белом клобуке» и ее общественное значение // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2003. – № 4 (14). – С. 32–34.

Клейн И. Донец и Стикс (Пограничная река между светом и тьмою в «Слове о полку Игореве») // Культурное наследие Древней Руси. – М., 1976. – С. 64–68.

Клосс Б. М. Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. – М., 1980.

Клосс Б. М. Избранные труды. – Т. 1. Житие Сергия Радонежского. – М., 1998.

Ключевский В. О. Сочинения в девяти томах. – Т. 1. Курс русской истории. – М., 1987.

Книга правилъ святых апостолъ, святыхъ соборовъ вселенскихъ и поместныхъ, и святыхъ отецъ. – Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992.

Кобяк Н. А. Индексы отреченных и запрещенных книг в русской письменности // Древнерусская литература. Источниковедение. – Л., 1984. – С. 48–49.

Конявская Е. Л. Авторское самосознание древнерусского книжника (XI – середина XV в.). – М., 2000.

Костомаров Н. И. Господство дома Св. Владимира. – М., 1933.

Крушельницкая Е. В. Автобиография и житие в древнерусской литературе. – СПб., 1996.

Кусков В. В. История древнерусской литературы. – Изд. 4-е. – М., 1982.

Кусков В. В. Исторические аналогии событий и героев в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Комплексные исследования. – М., 1988.

Кусков В. В. Эстетика идеальной жизни. – М., 2000.

Літописні оповіді про похід князя Ігоря. Упорядкування, текстологічне дослідження та переклади В. Ю. Франчук. – Київ, 1988.

Лаврентьевская летопись. ПСРЛ. – Т. 1. – М., 1997.

Лебедев Лев. Москва патриаршая. – М., 1995.

Левшун Л. В. История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. – Минск, 2001.

Леонов В., прот. Основы православной антропологии: Учебное пособие. – М. : Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013.

Летописный сборник, именуемый Тверскою летописью // Полное собрание русских летописей. – Т. 15. – М., 2000.

Лимонов Ю. А. Летописание Владимиро-Суздальской Руси. – Л., 1967.

Литература и культура Древней Руси. Словарь-справочник под ред. В. В. Кускова. – М., 1994.

Лихачёв Д. С. Комментарий исторический и географический // Слово о полку Игореве / под ред. чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. «ЛП». – М.–Л., 1950.

Лихачёв Д. С. Поэтика древнерусской литературы. – Изд. 3-е. – М., 1979.

Лопарев Х. Греческие жития святых VIII–IX вв. – Петроград, 1914.

Луппов С. П. Книга в России в XVII веке. – Л., 1970.

Лурье Я. С. Общерусские летописи XIV–XV вв. – Л., 1976.

Матхаузерова С. Две теории текста в русской литературе XVII в. // ТОДРЛ. – Т. XXXI. – Л., 1976. – С. 271–284.

Матхаузерова С. Древнерусские теории искусства слова. – Praha, 1976.

Милюков П. Очерки по истории русской культуры. – Ч. 2. – СПб., 1897.

Минеева С. Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI–XVIII вв.). – Т. II. – Тексты. – М., 2001.

Митрополит Вениамин (Федченков). О богослужении православной церкви. – М., 1999.

Мудрагей Н. С. Средневековье и научная мысль // Вопросы философии. – 1989. – № 12. – С. 15–18.

Муравьева Л. Л. Летописание Северо-Восточной Руси конца XIII – начала XV века. – М., 1983.

Мурьянов М. Ф. Время (понятие и слово) // Вопросы языкознания. – 1978. – № 2. – С. 52–66.

Мурьянов М. Ф. «Слово о полку Игореве» в контексте европейского средневековья // Palaeoslavica. – 1996. – Vol. 4.

Мурьянов М. Ф. История книжной культуры России. Очерки. – Ч. 1. – М., 2007. – С. 307–324.

Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. – М., 2001.

Никольский Н. К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII в. – СПб., 1892.

Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // Полное собрание русских летописей. – Т. 3. – М., 2000.

Орлов А. С. Владимир Мономах. – М.–Л., 1945.

Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г.: Труд учеников Н. С. Тихонравова. Вып. 1. – М., 1892.

Памятники литературы Древней Руси: XIII век. – М., 1981.

Памятники отреченной русской литературы, собраны и изданы Н. С. Тихонравовым. – Т. 2. – М., 1863.

Панченко А. М. Русская история и культура. – СПб., 1999.

Панченко А. М. О смене писательского типа в петровскую эпоху // Панченко А. М. Русская история и культура. – СПб., 1999.

Петрухин В. Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. – Т. I (Древняя Русь). – М., 2000. – С. 13–372.

Пиккио Рикардо. История древнерусской литературы. – М. : Круг, 2002.

Пиккио Рикардо. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. – М., 2003.

Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII века. – М., 1978.

Повесть временных лет. (ПВЛ). «Литературные памятники». – Изд. 2-е. – СПб., 1996.

Повесть о новгородском белом клобуке // Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI века. – М., 1985. – С. 198–232.

Полякова С. В. Византийские легенды как литературное явление // Византийские легенды. – М., 1994.

Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. – М., 1984. – С. 436–440.

Преподобнаго отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица, в русском переводе. – Сергиев Посадъ, 1908.

Преподобный Нил Сорский. Устав и послания / Составление, перевод, комментарии, вступ. статья Г. М. Прохорова. – М., 2011.

Приселков М. Д. История русского летописания. – Л., 1940.

Протоиерей Игорь Экономцев. Исихазм и восточноевропейское Возрождение // Богословские труды. – Т. 29. – М., 1989.

Протоиерей Лев Лебедев. Богословие Русской земли как образа Обетованной земли Царства Небесного (На некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI–XVII веков) // Тысячелетие крещения Руси: междунар. церковная науч. конф. «Богословие и духовность» (Москва, 11–18 мая 1987 г.). – М., 1989. – С. 141–148.

Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV вв. – Л., 1987.

Ремнева М. Л. Пути развития русского литературного языка XI–XVII вв. – М., 2003.

Робинсон А. Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследование и тексты. – М., 1963.

Робинсон А. Н. Солнечная символика в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI–XVII вв. – М., 1978. – С. 16.

Робинсон А. Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII вв. – М., 1980.

Руди Т. Р. Топика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. – СПб., 2005. – С. 59–101.

Рыбаков Б. А. «Слово о полку Игореве» и его современники. – М., 1971.

Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». – М., 1972.

Рыбаков Б. А. Петр Бориславич: Поиск автора «Слова о полку Игореве». – М., 1991.

Святой Григорий Нисский. Об устроении человека. – СПб., 1995.

Святитель Стефан Пермский. – СПб., 1995.

Священник Михаил. Православный взгляд на творчество. – М., 1997.

Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. – М.–Л., 1953.

Симеоновская летопись // Полное собрание русских летописей. – Т. XVIII. – М., 2007.

Сказания и повести о Куликовской битве. – Л., 1982. – С. 10.

Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 1. А–К. – Л., 1988.

Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Вторая половина XIV–XVI в. Ч. 2. Л–Я. – Л. : Наука, 1989.

«Слово о Законе и Благодати» // Альманах библиофила. Вып. 26. – М., 1989.

Слово о полку Игореве // «Библиотека поэта». Малая серия. Изд. 2-е. – Л., 1949.

Слово о полку Игореве // Литературные памятники. – М.–Л., 1950.

Софийская первая летопись старшего извода // Полное собрание русских летописей. – Т. 6, вып. 1. – М., 2000.

Сочинения Ермолая-Еразма. Повесть о Петре и Февронии Муромских // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. – М., 1984.

Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. – Т. I. – Ч. 1. – А–Д. – М., 1989.

Сухомлинов М. И. О древней русской летописи как памятнике литературном // Исследования по древней русской литературе. – СПб., 1908. – С. 1–247.

Сюзюмов М. Я. К вопросу о происхождении слова Ρώς, Ρώςια, Россия // Вестник древней истории. – 1940. – № 2. – С. 121–122.

Тверской сборник // ПСРЛ. – Т. 15. – СПб., 1897.

Толочко П. П. Русские летописи и летописцы X–XIII вв. – С. 143.

Ужанков А. Н. Будущее в представлении писателей Древней Руси XI–XIII вв. // Русская речь. – 1988. – № 6. – С. 78–84.

Ужанков А. Н. «Летописец Даниила Галицкого»: редакции, время создания // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 1. XI–XVI века. – М., 1989. – С. 247–283.

Ужанков А. Н. Истоки русской художественной прозы // Русская бытовая повесть XV–XVII вв. – М., 1991. – С. 5–18.

Ужанков А. Н. «Летописец Даниила Галицкого»: проблема авторства // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI вв. Сб. 3. – М., 1992. – С. 149–180.

Ужанков А. Н. Эволюция пейзажа в русской литературе XI – первой трети XVIII в. // Древнерусская литература: Изображение природы и человека. – М. : ИМЛИ РАН, 1995. – С. 19–88, 287–289.

Ужанков А. Н. По каким книгам судимы будете? // Наука и религия. – 1996. – № 1. – С. 40–41; № 2. – С. 28–30.

Ужанков А. Н. О принципах построения истории русской литературы XI – первой трети XVIII веков. – М., 1996.

Ужанков А. Н. «Совестные книги» Древней Руси (Русское летописание и Страшный суд) // Россия XXI. – 1999. – № 4. – С. 138–177.

Ужанков А. Н. Из лекций по истории русской литературы XI – первой трети XVIII в. «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского. – М., 1999.

Ужанков А. Н. Меж двух зол. Исторический выбор Александра Невского // Россия XXI. – 1999. – № 2. – С. 102–143.

Ужанков А. Н. Святые страстотерпцы Борис и Глеб: К истории канонизации и написания житий // Древняя Русь: Проблемы медиевистики. – 2000. – № 2. – С. 28–50; 2001. – № 1 (3). – С. 37–49.

Ужанков А. Н. Русская литература XI–XVI вв. Мировоззренческий аспект // История культур славянских народов. – Т. I. – М., 2003. – С. 252–296.

Ужанков А. Н. Концепты «Русь» и «Русская земля» в мировоззрении древнерусских книжников XI–XV вв. // Россия XXI. – 2005. – № 5. – С. 134–163.

Ужанков А. Н. Стадиальное развитие русской литературы XI – первой трети XVIII века. Теория литературных формаций. – М., 2008.

Ужанков А. Н. Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI–XIII веков. – М., 2009.

Ужанков А. Н. Историческая поэтика древнерусской словесности. Генезис литературных формаций. – М., 2011.

Ужанков А. Н. «Слово о Законе и Благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского. – М., 2014.

Ужанков А. Н. «Слово о полку Игореве» и его эпоха. – М., 2015.

Ужанков А. Н. Так кто же был автором «Слова о полку Игореве»? (Предварительные результаты исследования) // Аксиологическое пространство русской словесности: традиции и перспективы изучения. – М., 2019. – С. 13–43.

Ужанков А. Н. «Слово о полку Игореве» и его автор. – М. : Согласие, 2020.

Ужанков А. Н. «Слово о полку Игореве». Историко-филологическое исследование. – М., 2022.

Успенский Б. А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). – М., 1994.

Ухова Т. Б. Книжная миниатюра Древней Руси // Триста веков искусства. – М., 1976.

Филарет митрополит. История Русской церкви. – Т. 1. – М., 1848.

Франчук В. Ю. К вопросу об авторе // Вопросы литературы. – 1985. – № 9. – С. 157–163.

Франчук В. Ю. Киевская летопись. – Киев : Наукова думка, 1986.
Чистович И. Феофан Прокопович и его время. – СПб.,1868.
Шахматов А. А. Повесть временных лет. – Петр., 1922.
Шахматов А. А. Обозрение русских летописных сводов XIV–XVI вв. – М.; Л., 1938.
Шахматов А. А. История русского летописания. – Т. I. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. – СПб., 2002.
Шахматов А. А. История русского летописания. – Т. II. Обозрение летописей и летописных сводов XI–XVI вв. – СПб., 2011.
Шиманский Г. И. Нравственное богословие. – Киев : Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2005.
Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства. – Изд. 2-е. – Париж, 1988.
Щепкин В. Н. Учебник русской палеографии. – М., 1920.
Юрганов А. Л. Категории русской средневековой культуры. – М., 1998.
Яценко Б. И. Лаврентьевская повесть о походе Игоря Святославича в 1185 году // Русская литература. – 1985. – № 3. – С. 31–42.

Научное издание

Ужанков
Александр Николаевич

Картина мира древнерусского книжника. Категории русской средневековой культуры

Дизайн обложки
М. Ю. Маяков

Корректура
Т. В. Соболева

Компьютерная верстка
Н. Н. Талдыкин

Российский научно-исследовательский институт
культурного и природного наследия
имени Д. С. Лихачёва
129366, Москва, ул. Космонавтов, 2
E-mail: info@heritage-institute.ru